Studia canonica 47 | 2013, pp. 295-339
doi: 10.2143/STC.47.2.3025854

REMOVAL FROM THE CLERICAL STATE FOR THE SEXUAL ABUSE OF MINORS

JOHN A. ALESANDRO*

SUMMARY — This article takes up the Church's attempt over the last two decades to develop a process for removing from the clerical state a priest who is accused of sexually abusing a minor. The article traces chronologically the Church's expansion of the penal law, both substantively and procedurally, with the goal of facilitating the adjudication of more cases. Finding the penal law development insufficient, the article analyzes the theory underlying criminal law, both secular and ecclesiastical, concluding that the goal of separating wrongdoers from the clerical state is not best viewed as a penalty but as an executive decision about priestly personnel. This conclusion leads to a second look at the 1992 proposal of the bishops of the United States for a special non-penal process. The fundamental difference of the two approaches rests on the fact that the penal process punishes a past act whereas the non-penal process bases its decision on a prudential judgment about future harm to the Church. The article ends with a set of concluding reflections by the author, calling for a serious review and reconsideration of the non-penal approach as a more effective and appropriate process in such matters.

RÉSUMÉ — Cet article reprend la tentative de l'Église, au cours des deux dernières décennies, de développer le processus de retirer de l'état clérical un prêtre accusé d'avoir abusé sexuellement d'un mineur. On y retrace la chronologie de l'expansion de la loi pénale de l'Église, tant sur le fond qu'en matière de procédure, dans le but de faciliter le règlement judiciaire d'un plus grand nombre de cas. Jugeant insuffisant le développement du droit pénal, l'A. analyse la théorie qui sous-tend le droit criminel, à la fois laïc et ecclésiastique, pour conclure que le but de séparer les malfaiteurs de l'état clérical n'est pas considéré, au mieux, comme une sanction mais plutôt comme une décision de l'exécutif relative au personnel sacerdotal. On est ainsi amené à considérer d'un autre œil la proposition de processus non

* Msgr. John Alesandro is a presbyter of the Diocese of Rockville center, currently diocesan judge instructor for special cases.

pénal particulier qui a été mise de l'avant par les évêques des États-Unis en 1992. La différence fondamentale entre les deux approches réside dans le fait que le processus pénal vise à punir un acte passé alors que le processus non pénal fonde ses décisions sur un jugement prudentiel relatif à des préjudices que l'Église pourrait subir dans l'avenir. L'A. termine avec une série de réflexions nous invitant à procéder à un examen sérieux de toute cette question, ainsi qu'à revoir l'approche non pénale pour faire en sorte que ce processus devienne plus efficace et approprié dans les questions de cet ordre.

Introduction

This article addresses the Catholic Church's canonical process to be followed when a priest has sexually abused a minor, including the possibility that he will cease to function in any way as a priest and will be returned to the lay state.[1]

- The first part of the article traces the *expansion of penal law* both substantively and procedurally, highlighting the key points of the Church's attempt to encompass more cases and facilitate their adjudication.
- The article then considers the *theory underlying penal law*, both secular criminal law and ecclesiastical law, to weigh the Church's legal approach in light of the purposes of penal law.
- The third section revisits the *special non-penal process* proposed by the bishops of the United States in 1992, which led to many of the canonical developments of the next two decades.

[1] A few preliminary comments are in order: (1) The article analyzes the loss of the clerical state according to the Latin Code although many of the comments will be applicable *pari passu* to the situation of clerics who are ascribed in one of the Eastern Churches and are subject to the *Code of Canons of the Eastern Churches* and other relevant ecclesiastical law. (2) "Clerical state" includes ordained deacons, presbyters and bishops. This article, however, is concerned principally with situations in which priests (presbyters) have committed an ecclesiastical delict and are subject to dismissal from the clerical state. It will therefore use the terms "cleric" and "priest" interchangeably. (3) The article also focuses on diocesan priests rather than priests who are members of an institute of consecrated life or a society of apostolic life. In regard to the latter, special consideration must be given to the priest's status as a member of the institute or society (in addition to his status as a cleric) and to other options such entities may have for a life of "prayer and penance" in the strict sense. (4) For purposes of simplicity, when referencing secular criminal law in theory and practice, the author uses New York State law.

- The article ends with a set of *concluding reflections* that call for the review and reconsideration of the 1992 proposal in a format that will serve the Church more effectively in this area.

While much of the article describes the penal process whereby a priest who has committed a delict is punished with dismissal from the clerical state, the wide use of such an approach is contrasted to the acceptability of a non-penal process to deal with such matters. The fundamental difference between the two approaches lies in the fact that the penal process represents a decision about how to punish a past act whereas the non-penal process takes a management approach, relying on a prudential judgment about future harm to the Church. Essentially, the latter is an act of *administration* (*personnel management*) even though it is based on findings of fact. It is in this sense that the term "administrative" appears in this article: a decision, based on facts, about future harm which does or does not justify dismissal from the clerical state.[2]

1 — *Clerical Sexual Abuse of a Minor in Canon Law*

1.1 — The 1917 Code and the 1983 Code

The current Code of Canon Law went into effect on the First Sunday of Advent in 1983. In regard to the removal from the clerical state of a priest who had abused a minor, it offered two options: either the priest himself could voluntarily seek a return to the lay state with the dispensation of all his clerical obligations or a collegiate tribunal could impose the penalty of dismissal from the clerical state upon such a priest provided that he was duly convicted of the delict stated in canon 1395 §2. The 1983 Code did not differ significantly from its predecessor, the 1917 Code, in its treatment of the substantive delict of a cleric's abusing a minor or in the requirement of a judicial penal process to impose, at the discretion of the judges, the ultimate penalty of dismissal.

[2] As one will see in the development of the law, there are occasions in which a penal dismissal from the clerical state, which is *normally judicial*, can be imposed *administratively*. In order to avoid confusion the article will refer to such "administrative process" as "extra-judicial penal process." When the article uses the word "administration" or "administrative" it is referring not to the penal process but to a future-oriented prudential decision in which a diocesan bishop (after weighing the relevant facts and observing due process) exercises executive authority to remove a priest from the clerical state.

The 1917 Code condemned clerical sexual abuse of a minor in canon 2359 §2 and made it punishable "in more serious cases" by deposition.[3] If the deposed cleric did not show signs of rehabilitation, and especially where he continued to give scandal, the Ordinary could deprive him perpetually of the right to wear clerical garb, which might eventually lead to degradation if the scandal continued for another year.[4]

The 1983 Code, conflating "deposition" and "degradation" into "dismissal from the clerical state," defines the same delict as follows:

> A cleric who … has committed an offense against the sixth commandment of the Decalogue, if the delict was committed … with a minor below the age of sixteen years, is to be punished with just penalties, not excluding dismissal from the clerical state, if the case so warrants.[5]

The elements of the delict of clerical sexual abuse of a minor in the 1983 Code continue the canonical requirements of the 1917 Code:

- The *cleric* must be a *validly ordained* deacon, priest or bishop.[6]
- The forbidden act must be a violation of the *Sixth Commandment*.
- The victim of the act must be *less than sixteen years of age*, even if only by a single day.
- Dismissal from the clerical state (deposition, with the possibility of degradation, in the terminology of the 1917 Code) is a *final resort*: "in more serious cases" (*in casibus gravioribus*) in the 1917 Code; "if the case so warrants" (*si casus ferat*) in the 1983 Code.

3 *CIC*/17, c. 2359 §2: "If they have committed a delict against the sixth commandment of the Decalogue with a minor below the age of sixteen years … let them be suspended, declared infamous, deprived of any office, benefice, dignity or function whatsoever that they might have, and in graver cases deposed." [*Si delictum admiserint contra sextum decalogi praeceptum cum minoribus infra aetatem sexdecim annorum … suspendantur, infames declarentur, quolibet officio, beneficio, dignitate, munere, si quod habeant, priventur, et in casibus gravioribus deponantur*.]

4 *CIC*/17, c. 2305 §2: "This penalty can only be imposed pursuant to a delict expressed in the law, or if a cleric, already deposed and deprived of clerical habit, continues to cause grave scandal for at least a year." [*Haec poena ferri solummodo potest propter delictum in iure expressum, aut si clericus, iam depositus et habitu clericali privatus, grave adhuc scandalum per annum praebere pergat*.]

5 C. 1395 §2: *Clericus qui … contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit, si quidem delictum … cum minore infra aetatem sedecim annorum patratum sit, iustis poenis puniatur, non exclusa, si casus ferat, dimissione e statu clericali.*

6 The 1983 Code did not retain a similar delict for lay persons. *CIC*/17, canon 2357 §1 had stated that *lay persons*, who were condemned for committing sexual delicts with minors below sixteen years of age, were thereby considered *infames* and were subject to the infliction of other penalties by their Ordinary: *Laici legitime damnati ob delicta contra sextum cum minoribus infra aetatem sexdecim annorum commissa …, ipso facto infames sunt, praeter alias poenas quas Ordinarius infligendas iudicaverit.*

Another important factor is found in the Code's procedural law: the penalty of dismissal from the clerical state can be imposed only through a judicial process. The 1917 Code made this clear in canon 1933 §4 by omitting deposition and degradation from the list of penalties that could be imposed extra-judicially (*per modum praecepti extra iudicium*). The 1983 Code is more explicit: "Perpetual penalties cannot be imposed or declared by decree."[7] Dismissal from the clerical state is by its nature a perpetual penalty. Moreover, the current Code requires that such a judicial process be committed to a tribunal of three judges whenever the delict is one that "can entail the penalty of dismissal from the clerical state," mirroring a similar (though more stringent) requirement of five judges in the 1917 Code.[8]

A significant difference between the former law and that of 1983 is found not in the law itself but in its application. Under the 1917 Code, a practice arose, particularly in the pontificate of Pope Paul VI, of involuntary reduction to the lay state ("forced laicization"). While both Codes state quite clearly, in almost identical language, that a cleric can be returned to the lay state by a rescript of the Apostolic See,[9] in more serious cases such a rescript was sometimes issued at the request of the priest's Ordinary rather than in response to the petition of the priest, effectively dispensing a priest from his clerical obligations and returning him to the lay state against his will, or at least without his consent. Such a decision by the pope was somewhere between the administrative favor of granting a petitioning priest's request for the dispensation and a judicial penal process imposing deposition (leading to degradation) on a priest unwilling to seek a dispensation.[10] In short,

[7] C. 1342 §2: *Per decretum irrogari vel declarari non possunt poenae perpetuae…*

[8] C. 1425 §1, 2º: "penal cases: a) concerning delicts which can entail the penalty of dismissal from the clerical state…" [*causae poenales: a) de delictis quae poenam dimissionis e statu clericali secumferre possunt…*
CIC/17, c. 1576 §1, 2º): "Indeed, cases dealing with delicts which bring with them deposition, perpetual privation of the ecclesiastical habit, or degradation, are reserved to a tribunal of five judges." [*Causae vero quibus agitur de delictis quae depositionis, privationis perpetuae habitus ecclesiastici, vel degradationis poenam important, reservantur tribunali quinque iudicum.*]

[9] *CIC*/17, c. 221 §1; *CIC*/83, c. 290, 3º.

[10] In the procedural norms of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF) of January 13, 1971, the final article (VII) states explicitly that cases can be presented ex officio. "While making due adaptations, what has been stipulated in these regulations for cases in which priests spontaneously petition reduction to the lay state together with a dispensation from the obligations flowing out of sacred ordination, must be applied also in cases in which it seems that some priest because of depraved life, or doctrinal errors, or other serious reason, and after the necessary investigation, must be reduced to the lay state and at the same time, out of mercy, must be dispensed lest he run the risk of eternal damnation" James I. CONNORS, *The Canon Law Digest VII*, Chicago, Chicago Province, 1975, p. 117.

though technically administrative in nature, the papal rescript had the trappings of a judicial penalty. This administrative option, however, was discontinued on or about the time that the 1983 Code went into effect. [11]

With the Holy See's discontinuance of the possibility of involuntary laicization, bishops in the United States, facing situations in which priests were being accused of sexual abuse of minors, were leery of initiating penal cases.[12] Many bishops were hoping for a more expeditious process, one that

[11] The 1980 revision of the CDF procedural norms (October 14, 1980) omitted the provision for ex officio reduction to the lay state and a dispensation from clerical obligations that had been explicit in Article VII of the 1971 norms (see previous footnote). James I. CONNORS, *The Canon Law Digest IX*, Chicago, Chicago Province, 1983, pp. 96-99. The following year, in the final stages of the revision of the Code of Canon Law, Archbishop Joseph Bernardin, who had been added to the membership of the Pontifical Commission as a representative of the NCCB, submitted a written *votum* dealing with this issue. Canon 265 of the 1980 Schema (which would become c. 290 of the 1983 Code) had omitted, in regard to the loss of the clerical state, a specific reference to a "decree of dismissal issued *ex officio* according to the norm of law" (1980 Schema, c. 265, 4º). Archbishop Bernardin proposed that the phrase (which had appeared in the previous schema as c. 150, 4º) be reinstated and that "the Episcopal conference be empowered to develop *ex officio* reasons for dismissal and perhaps a special process to be followed in such cases" (Arch. Joseph Bernardin, *votum* on Canon 265 [1981], author's copy). The *Relator* rejected Archbishop Bernardin's recommendation but accepted a related proposal by Archbishop Pablo Henriquez, Archbishop of Santiago, Chile, who sought the deletion in c. 265, 3º of the phrase *ad instantiam ipsius clerici concesso*. His reasoning was generic: that laicization, even without the petition of the cleric, might be required because of his "unworthiness" (*propter indignitatem ipsius clerici*). The *Relator* noted that such rescripts, while falling under the rules for rescripts in general as found in canons 59 and 61 of the 1980 Schema (now canons 59 and 61 of the 1983 Code), which would permit a rescript to be sought for someone even against his consent (c. 61), still would be bound by the extant norms of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith in regard to *ex officio* dismissal from the clerical state. PONT. COMM. CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio*, p. 70. See summary at *Acta Commissionis* in *Communicationes*, 14 (1982), p. 175.

[12] Despite the change in the policy of involuntary laicization, one avenue for such an extreme measure was left in place in the 1962 Holy Office Instruction *Crimen sollicitationis*. This document, which was not widely publicized, was known by only a few bishops and not many canonists. It allowed such matters to be referred to the CDF, formerly the Holy Office. While the Instruction dealt almost exclusively with solicitation in the context of the Sacrament of Penance, a brief reference at the end of the document (*Title Five*) allowed cases involving the so-called "*crimen pessimum*" to be handled in a similar manner. It should be noted, however, that even this exception was limited insofar as "crimen pessimum" did not encompass clerical sexual abuse of teenage females: "71. The term *crimen pessimum* ["the foulest crime"] is here understood to mean any external obscene act, gravely sinful, perpetrated or attempted by a cleric in any way whatsoever with a person of his own sex. 72. Everything laid down up to this point concerning the crime of solicitation is also valid, with the change only of those things which the nature of the matter necessarily requires, for the *crimen pessimum* … 73. Equated with the *crimen pessimum,* with regard to

was not relegated to the cumbersome judicial arena in which the outcome would depend entirely on the opinions of three judges and in which a judicial dismissal was subject to an appeal to the Roman Rota that would, in the interim, stay the execution of the sentence.[13] The idea arose that, like other lesser penalties, dismissal from the clerical state, at least in clear cases, should be imposed by the diocesan bishop himself in accordance with a non-judicial, administrative process.

1.2 — The NCCB's Proposed Special Process

Informal discussions took place in the late 1980's and early 1990's both among bishops and canonists in the United States and with members of the Roman Curia about the need to streamline the dismissal process so that swift action could be taken by diocesan bishops when confronted with a priest who clearly had abused minors and who continued to represent a danger to children. Discussions with Vatican officials evoked sympathy for what was perceived as an "American problem," but there was no desire to change the fundamental canonical stance requiring judicial process. There was little, if any, support among Vatican officials for a reinstatement of "involuntary laicization" by the Roman Pontiff, much less for an administrative removal of a cleric from the clerical state without judicial prosecution of a canonical delict; nor was there any suggestion that all or most such cases, at least those involving underage male victims or prepubescent female victims, should be referred to the CDF. The only two options to remove such priests from the clerical state were to be voluntary laicization or judicial dismissal. One of the chief objections to any other approach was that it would be contrary to the principles that guided the revision of the Code, in particular, the first principle, which identified the principal and essential object of canon law as the determination and safeguarding of "the rights and obligations of each individual person with respect to the rights

penal effects, is any external obscene act, gravely sinful, perpetrated or attempted by a cleric in any way with pre-adolescent children [*impuberes*] of either sex or with brute animals (*bestialitas*)." *Instruction of the Supreme Sacred Congregation of the Holy Office addressed to all Patriarchs, Archbishops, Bishops and other Local Ordinaries "also of the Oriental Rite" on the Manner of Proceeding in Causes of Solicitation, March 16, 1962*, Vatican City State, Vatican Polyglot Press, 1962. In practice, referring cases of clerical sexual abuse of a minor to the CDF under this rubric was rare and, in most cases, was made without any knowledge of or reference to *Crimen sollicitationis*. See further John P. BEAL, "The 1962 Instruction *Crimen sollicitationis*: Caught Red-handed or Handed a Red Herring?" in *Studia canonica*, 41 (2007), pp. 199-236.

13 Canon 1353 states that an appeal from judicial sentences or decrees that impose or declare a penalty have "a suspensive effect."

and obligations of others and of the community as a whole" and the seventh principle, which stated that such rights "should be safeguarded and fostered by legal recourses to remedy the violation of such rights."[14] There was no stated process to protect rights when involuntary laicizations were sought and granted, and there could be no recourse against a decree of involuntary laicization by the Roman Pontiff.

1.3 — 1992: The Proposal of the NCCB's Canonical Affairs Committee

At this point, frustrated with the lack of progress and what was perceived as the inapplicability of the judicial penal process in many cases, members of the episcopal conference in the United States realized that the problem was not solely the requirement of judicial process, but the very notion of dismissal from the clerical state as a punishment for a crime: (1) The statute of limitations ("prescription" in canon law) was only five years and there was no provision for tolling the statute even during the minority of the victim; (2) The traditional canonical age of minority in such cases was below-sixteen whereas many civil jurisdictions used a higher age for comparable crimes; (3) The lessening of imputability, interpreted strictly in criminal matters, raised questions about the legitimacy of imposing dismissal as a penalty even when the commission of the delict had been proven judicially insofar as such perpetrators might often be viewed as afflicted with some degree of psychopathology.

1.3.1 — Administration vs. Criminalization

Such reservations led some bishops to conclude that, if involuntary laicization were not to be an option, some other special approach was needed. Accordingly, in 1992 the Canonical Affairs Committee of the NCCB developed a completely new approach to such situations: a special, non-penal process of removal from the clerical state whose principal *raison d'être* was not the punishment of a crime but the removal from the clerical state of a priest who, according to a reasonable standard of judgment, was deemed a danger to minors.

> There was no statute of limitations and the reasons for or against removal balanced both the gravity of the harm and the need for correction, reparation and restoration of justice with practical judgments about the feasibility

[14] John A. ALESANDRO, "General Introduction," in *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*, James A. CORIDEN, Thomas J. GREEN, Donald E. HEINTSCHEL (eds.), New York/Mahwah, Paulist Press, 1985, p. 6. For the full Latin text of the principles see *Acta Commissionis*, *Communicationes* 1 (1969), pp. 77-85, esp. pp. 79 and 83.

> of the priest's continued ministry in any form and the danger to others. The central basis for removing the cleric … would be the bishop's considered pastoral judgment that the cleric's ministry had become permanently harmful (*noxium*) to the Church or completely ineffective (*inefficax*) in any reasonable ecclesial situation because of his past acts and because, all things considered, his continued ministry in any form whatsoever would represent a grave danger to the Church.[15]

While this proposal altered the whole view of dismissal as a penalty, making the decision fundamentally managerial and non-penal, the Committee understood that such an administrative procedure required a great deal of due process protections for the accused priest. In this regard, unlike involuntary laicization, the proposed approach had all the trappings of a "quasi-judicial process": "notice, opportunity to be heard, use of official priest-advisors, discovery, right to canonical counsel, right of recourse, and other elements of due process."[16] The Committee felt that Americans would view the proposal as eminently sensible, a balance of the rights of the common good with the individual rights of the priest in a process which, because of its similarity to many administrative procedures in American law, would be familiar, safe and responsive to their concerns, and would enjoy solid due-process protections, including the right of recourse, in order to avoid arbitrary and capricious decisions.

1.3.2 — The "Bluntness" of Penal Law

The proposal sought to withdraw the Church's method of responding to a cleric's sexual abuse of a minor from the area of penal law, which simply did not seem adequate to deal effectively with the pastoral challenge. In most, if not all legal systems, penal law is often viewed as a regrettably "blunt instrument." This is why civilized societies tend to restrict crimes to those listed in a penal code and, in order to resist the expansion of such codes, resist the over-criminalization of matters. At the same time, secular law seeks to define crimes in very specific terms, matching, so far as possible, the severity of crimes to appropriately more serious grades that call for proportionately greater penalties. Unfortunately, these two goals—limiting crimes to those listed in a penal code and carefully distinguishing and grading criminal acts—often collide: *greater specificity* may very well lead to a *proliferation* of criminal laws.

[15] John ALESANDRO, "Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State. A Background Paper," in *Ius Ecclesiae*, 8 (1996), p. 178.

[16] Ibid., p. 179.

> Significant differences between criminal and civil law make criminal law an overly blunt instrument for regulating non-fraudulent activities. Whereas administrative rulemaking and civil proceedings may utilize cost-benefit analysis to evaluate the conduct at issue, no such balancing occurs in criminal proceedings.[17]

The Code of Canon Law is not so different. It too limits delicts to those offenses found in Part II of Book Six of the Code, entitled *Sanctions in the Church: Penalties for Individual Delicts*. In fact, the process of revising the 1917 Code had as one of its avowed goals to reduce the applicability of penal law. The ninth of the ten principles that were to guide the revision of the Code can be summarized as follows: "Ecclesiastical penalties should be kept to a minimum and their remission limited to the external forum. In general, most penalties should be *ferendae sententiae*, i.e., requiring an authoritative decision for imposition. Automatic penalties (*latae sententiae*) should be reduced to the smallest possible number and restricted to the most serious of matters."[18]

The revised Code implemented this principle to a considerable degree, avoiding the multiplication of ecclesiastical crimes. With only thirty-six canons (cc. 1364-1399), it is abundantly clear that the Church does not *proliferate* ecclesiastical crimes. Nonetheless, a significant difference from most secular criminal codes is seen in the Code's generic style. While it limits the *number* of delicts, it does not define crimes with minute *specificity*. Things are stated generically and are open to significant interpretation in regard to both the elements of the delict and, in some cases, broad discretion in the selection of a penalty.

This is the case in the very matter which we are considering: "A cleric who in another way has committed an offense against the sixth commandment of the Decalogue, if the delict was committed by force or threats or publicly or with a minor below the age of sixteen years, is to be punished with just penalties, not excluding dismissal from the clerical state if the case so warrants."[19] *Two elements* of the crime are *specific*: (1) the perpetrator must be a validly ordained deacon or priest; (2) the victim must be less than sixteen years of age. But the phrase "an offense against the sixth commandment of the Decalogue" encompasses a broad range of acts of varying

[17] Marc LEVIN, "Time to Rethink What's a Crime: So-Called Crimes are Here, There, and Everywhere" in Texas Public Policy Foundation Policy Perspective, Austin, Texas, *Center for Effective Justice*, February 2010, p. 2.

[18] ALESANDRO, "General Introduction," p.6.

[19] Canon 1395 §2: *Clericus qui aliter contra sextum Decalogi praeceptum deliquerit, si quidem delictum vi vel minis vel publice vel cum minore infra aetatem sedecim annorum patratum sit, iustis poenis puniatur, non exclusa, si casus ferat, dimissione e statu clericali.*

severity. Concomitantly, judicial discretion to craft the sentence to be imposed on the convicted perpetrator provides broad flexibility, simply calling for the inflicted penalty to be "just" (i.e., appropriate in the light of all the circumstances, including the severity of the act).

Lack of specificity in describing the crime and concomitant flexibility in assessing the penalty open this system to considerable subjectivity, undermining the goal of reducing penalties and limiting them to "the most serious of matters." It is one, though not the only, aspect of blunt instrumentality that the canonical penal law system represents: there are no specified standards for measuring severity in the delict and, without such specificity, crafting proportionality in the penalty is very difficult.[20]

1.3.3 — The Canon's Duplication of Secular Law and its Limitation to Clerics

Another reason for removing such cases from the penal process lurked in the background of the new proposal: Why must the canon criminalize ecclesiastically an act that every secular jurisdiction already criminalizes?[21] Certainly, the Church has a right, and finds it helpful, in regard to specifically religious matters, to criminalize violations that harm the Church, apart

[20] This is not to say that the canonical judge in a penal trial is bereft of resources to arrive at a considered judgment and an appropriate penalty. In the canonical system, evaluation of the evidence is made in light of Church teaching and praxis. The writings not only of canonists but also of moral theologians are helpful guides in weighing evidence and determining the proportionality called for by the severity of the delict. This point is made explicitly in regard to the interpretation of canon 1395 §2 in the *Essential Norms* promulgated for the United States in 2005: "If there is any doubt whether a specific act qualifies as an external, objectively grave violation, the writings of recognized moral theologians should be consulted, and the opinions of recognized experts should be appropriately obtained." USCCB, *Charter for the Protection of Children and Young People and Essential Norms (Revised 2011)* Footnote 2: http://www.usccb.org/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/2011-Charter-booklet.pdf. In a way, such "judicial resources" underscore the extent of the freedom and flexibility given to the judge, particularly when considered in light of canon 18's requirement of strict interpretation of penal laws.

[21] The 1983 Code omitted a reference to this duplication ("mixed forum") found in canon 1933 §3 of the 1917 Code in regard to lay perpetrators: "In delicts of mixed forum Ordinaries usually should not proceed when the defendant is a lay person and the civil magistrate dealing with the defendant sufficiently sees to the public good." [*§3. In delictis mixti fori Ordinarii regulariter ne procedant cum reus laicus est et civilis magistratus, in reum animadvertens, publico bono satis consulit.*] See also CIC/17 2198, omitted in the 1983 Code, which notes that, while there are delicts that harm solely the Church or solely the State, some delicts violate the laws of both societies and "can be punished by both" [*…delictum quod laedit utriusque societatis legem, ab utraque potestate puniri potest.*]

from any effect they may or may not have in secular society. This is true of most of the delicts in Book VI: they are violations that concern the Church as such and would not find any parallel in secular criminal law. Even the groupings of the delicts in Part II of Book VI reveal this emphasis: "against religion and the unity of the Church (cc. 1364-1369); against ecclesiastical authorities and the freedom of the Church (cc. 1370-1377); usurpation of ecclesiastical functions (cc. 1378-1389); against special obligations (cc. 1392-1396)."

Furthermore, canon 1395, in replicating the secular criminalization of such acts, draws a significant distinction. It does not ecclesiastically criminalize *every* sexual abuse of a minor, only those acts committed by a cleric. This was an explicit change in the 1983 Code, which refused to retain a parallel delict for lay persons in the 1917 Code.[22] The question remains: if secular criminal law already punishes such acts for *all* adults, why add a canonical penalty just for *clerics*? Why not punish *all* Catholics or, alternatively, *none*? As a case in point, the canons in the section that follows canon 1395, grouped together under the title "*Delicts Against Human Life and Freedom*," similarly criminalize acts that have been traditionally listed as crimes in the penal codes of most cultures (with the glaring exception in recent times of abortion).[23] In doing so, however, the canons do not limit themselves to clerics; they are applicable to all Catholics. In these cases, the canonical penalty is added over and above the secular law because of the severity of such crimes and, in the case of abortion, because many secular jurisdictions have de-criminalized the act. Why is the same not true for sexual abuse of a minor? Why are the acts of the *cleric* singled out for ecclesiastical criminalization? If the act's severity calls for it, why are not all Catholics subject to ecclesiastical penalties for such heinous behavior (particularly when one considers the fact that most acts of child sexual abuse occur among family members)?[24]

[22] *CIC*/17, c. 2357 §1. See above, footnote 6.

[23] Canon 1397: "A person who commits a homicide or who kidnaps, detains, mutilates, or gravely wounds a person by force or fraud is to be punished with the privations and prohibitions mentioned in can. 1336 according to the gravity of the delict…. [*Qui homicidium patrat, vel hominem vi aut fraude rapit vel detinet vel mutilat vel graviter vulnerat, privationibus et prohibitionibus, de quibus in can. 1336, pro delicti gravitate puniatur*…]Canon 1398: "A person who procures a completed abortion incurs a *latae* sententiae excommunication." [*Qui abortum procurat, effectu secuto, in excommunicationem latae sententiae incurrit*.]

[24] See, for example, David FINKELHOR, "Child Sexual Abuse: Challenges Facing Child Protection and Mental Health Professionals" in *Childhood and Trauma – Separation, Abuse, War*, Elisabeth ULLMANN and Werner HILWEG (eds.); Mary Heaney MARGREITER and Kira HENSCHEL (trans.), Brookfield, Vermont, Ashgate, 1999, pp. 101-116: "Intrafamilial abuse,

Part of the answer is the cleric's "special obligation" (the title of the grouping of canons in which canon 1395 is situated): The cleric has a special duty "to observe perfect and perpetual continence" and "to behave with due prudence towards persons whose company can endanger their obligation to observe continence or give rise to scandal among the faithful."[25] Is this a sufficient reason to single out clerics? Clerics are required to fulfill many other special obligations whose violation is in no way criminalized. Violations of such obligations are left to the ordinary administration of the Church to be addressed by competent authority to whom such clerics are accountable.

One example of such administrative accountability is the failure of a pastor to fulfill his obligations to such an extent that he is subjected to an administrative (i.e., non-penal, disciplinary) process to remove him from his office against his will, allowing the diocesan bishop to appoint another priest as pastor of the vacated parish.[26] Involuntary removal from the pastorate looks like a penalty, but, technically, it is not; it is, rather, an administrative decision by competent authority posited by way of a mandatory process that is designed to respect the pastor's rights and yet also protect the parish from inept or incompetent leadership. His individual rights as pastor are balanced against the rights of the common good. Although the prudential judgment to remove a pastor is based principally on *past acts*, the process and the resulting decision to remove him are essentially *future-oriented*—to prevent the continuance of harm to the parish community.

involving most often fathers or father figures, uncles or older brothers. This is regarded as the most serious form of sexual abuse, because it tends to go on over an extended period of time and threatens the relationship between the child and his or her most important source or social support. Such abuse tends to undermine the child's relationship to even the other non-abusive family members, such as her mother or other siblings, because it creates such severe loyalty conflicts. Girls are more likely than boys to be abused inside the family. About half the victimization of girls occurs within the family. For boys only 10% to 20% occurs in the family" (pp. 103-104).

25 Canon 277: "§1. Clerics are obliged to observe perfect and perpetual continence for the same of the kingdom of heaven and therefore are bound to celibacy which is a special gift of God by which sacred ministers can adhere more easily to Christ with an undivided heart and are able to dedicate themselves more freely to the service of God and humanity. §2. Clerics are to behave with due prudence towards persons whose company can endanger their obligation to observe continence or give rise to scandal among the faithful." [*Clerici obligatione tenentur servandi perfectam perpetuamque propter Regnum coelorum continentiam, ideoque ad caelibatum adstringuntur, quod est peculiare Dei donum, quo quidem sacri ministri indiviso corde Christo facilius adhaerere possunt atque Dei hominumque servitio liberius sese dedicare valent. §2. Debita cum prudentia clerici se gerant cum personis, quarum frequentatio ipsorum obligationem ad continentiam servandam in discrimen vocare aut in fidelium scandalum vertere possit*.]

26 Canons 1740-1747.

Why then is the violation of a minor by a cleric not treated in a parallel fashion, removing the wrongdoer not only from an ecclesiastical *office* (the office of pastor) but from an ecclesiastical *state* (the clerical state)? Furthermore, if the cleric's wrongdoing is not dealt with by ecclesiastical authority in the ordinary non-penal, administrative forum, but is, instead, criminalized, why is its punishment not limited to the usual medicinal penalties such as suspension, excommunication, or interdict? If the delict is not punished by a medicinal penalty that urges repentance and reconciliation, the alternative is an expiatory penalty that repairs the breach caused by the cleric's violation of his special obligation. But is dismissal from the clerical state really an effective form of expiation—for the harm done to the victim and to the Church itself? In the end, why is dismissal from the clerical state a penalty at all? Why is it not categorized simply as a serious administrative decision that is "like" a penalty? Why is it not left to the arena of personnel management?

It was this rationale that led to the development of a process of removing a priest from the clerical state that would, *pari passu*, be similar to that of removing a pastor from his ecclesiastical office. "[T]he act itself, *substantively*, had become an *administrative act* of the bishop, rather than a *penalty* for violating a criminal delict."[27]

1.4 — 1993: The Response of the Holy See — Derogations

The Holy See was wary of how effectively a management approach could protect individual rights. It was therefore not prepared to entertain such a notion; it refused to authorize the NCCB to enact such a process as particular law for the United States. As an alternative, on May 31, 1993, a Joint Commission was established with representatives of both the NCCB and the Roman Curia. Their task was, while maintaining dismissal from the clerical state essentially as the ultimate judicial penalty for sexually abusing a minor, to develop ways of streamlining the judicial penal process by ameliorating some of the legal obstacles that had arisen in the attempted infliction of the penalty in individual cases.[28]

[27] ALESANDRO, "Canonical Delicts," p. 180.

[28] Letter of Cardinal Angelo Sodano, Secretary of State, of May 31, 1993, appointing as members of the *ad hoc* joint commission: Bishop Julian Herranz Casado, secretary of the Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts; Archbishop Adam J. Maida, Archbishop of Detroit; Msgr. John A. Alesandro, chancellor of the Diocese of Rockville Centre; Msgr. Raymond L. Burke, defender of the bond of the Apostolic Signatura; Rev. Velasio de Paolis, professor at the Pontifical Gregorian University, Rome; Rev. John V. Dolciamore, professor at Mundelein Seminary, Chicago.

The report and recommendations of the Joint Commission of June 15, 1993, led to a proposal by the NCCB on November 30, 1993, for derogations of the law dealing with this matter, most of which were substantially accepted by the Holy See and ratified by Pope John Paul II as particular law for the Church in the United States on April 25, 1994:[29]

- The age of the minor in canon 1395 was raised from under-sixteen to under-eighteen. As an element of the delict this change was prospective in nature, not applicable to acts predating the derogation.
- Prospectively, the period of prescription was extended from the five years stated in canon 1362 §1, 2º to whatever years would bring the victim to his or her twenty-eighth birthday and even slightly past that point if the denunciation of the commission of the delict occurred during the victim's twenty-seventh year (the latter provision affording competent authority at least a year's time from the denunciation to bring the criminal action).
- Retroactively, the five-year period of prescription was tolled so that a victim could still bring a denunciation for a past act until the victim completed his or her twenty-third year of age.
- In order to prevent dilatory appeals, the NCCB had requested that all appeals from the tribunal of first instance be made to local appellate tribunals, the Roman Rota being limited to third instance in cases where new and serious proofs and arguments were proffered (c. 1644 §1). This derogation was rejected, leaving in place the right of the convicted defendant to appeal directly to the Roman Rota as an alternative to the local appellate tribunal.

To assist tribunals with the implementation of the penal process and, in particular, with the interpretation of the derogations, the Canonical Affairs Committee of the NCCB issued an Instruction entitled *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State*.[30]

These steps were helpful in a good number of cases, particularly the change in prescription which allowed prosecution in cases that were formerly time-barred, but those implementing the penal process still found the effort cumbersome, and in many cases ineffective, in removing from the

[29] SECRETARIAT OF STATE, *Rescript* (April 25, 1994), in *Roman Replies and Advisory Opinions 1994*, Kevin W. VANN and James I. DONLON (eds.), Washington, D.C., CLSA, 1994, pp. 20-21.

[30] *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State*, Washington, D.C., USCC, 1995. [Entire text is replicated in ALESANDRO, "Canonical Delicts," pp. 390-424.]

clerical state priests who continued to represent a danger to children. It was also clear that only a limited number of canonists were trained to conduct such trials and few had any experience in doing so. At the same time, it became apparent that, while much publicity had been devoted to the experience in the United States, the problem was not limited to its shores. The need to address the matter in an effective canonical process was being felt in many other countries as well. There was pressure to make changes in the universal law—at the very least, to extend to the rest of the world the derogations granted as particular law in the United States.[31]

1.5 — 2001: *Sacramentorum sanctitatis tutela* (SST)

On April 30, 2001, Pope John Paul II issued the *motu proprio* Apostolic Letter *Sacramentorum sanctitatis tutela* (SST) along with substantial and procedural norms to be followed by the Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF) when dealing with "more serious delicts" (*graviora delicta*).[32] The *motu proprio* and norms made many of the derogations that had been granted to the episcopal conference in the United States seven years earlier universal law, applicable throughout the world. These documents specified in much greater detail the task of the CDF stated in *Pastor bonus* to oversee proactively cases in which clerics were accused of sexual abuse of a minor; they explicitly identified such acts as *graviora delicta* for which the Congregation possessed *exclusive* competence.[33]

[31] "Even using relatively conservative definitions, there is evidence that sexual abuse is much more widespread internationally than was once thought. For a long time, most of the studies of sexual abuse came from North America, and some skeptics believed that it might be uniquely common or isolated to that area. However, there have now been community epidemiological surveys in at least 20 different countries. In every case, these surveys have found child sexual abuse histories in a large fraction of the population. In every country, the studies have established a prevalence of abuse far exceeding the scope of the problem that would be inferred from the number of cases that were officially reported." David FINKELHOR, "Child Sexual Abuse", *op.cit*., p. 103.

[32] JOHN PAUL II, Apostolic Letter *motu proprio Sacramentorumsanctiatis tutela*, April 30, 2001, in *AAS*, 93 (2001), pp. 737-739. English translation: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020110_sacramentorum-sanctitatis-tutela_lt.html. The Latin text and an English translation of *Sacramentorumsanctiatis tutela* (SST) and the CDF norms can be found in William WOESTMAN, O.M.I., *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process*, 2nd ed., Ottawa, St. Paul University, 2003, pp. 300-309.

[33] One might even suggest that SST and the CDF norms did not merely *specify* but actually considerably *extended* the "exclusivity" of the CDF's competence in these cases. *Pastor bonus*, art. 52, promulgated on June 28, 1988, reads as follows: "The [Congregation for the Doctrine of the Faith] examines delicts against the faith and more grave delicts whether

The individual norms promulgated by SST established with clarity certain substantive and procedural points:

- Art. 4, §1 stated that reservation to the CDF "is … extended to a delict against the sixth commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor below the age of eighteen years." This norm not only reserved the adjudication of such cases to the CDF. It also partially derogated from the norm of canon 1395 §2 by extending the element of age of the minor from "below-sixteen" to "below-eighteen," making the derogation that had been promulgated in 1994 for the United States applicable universally.[34]
- Art. 4, §2 mentioned both dismissal and deposition as the most serious of expiatory penalties in order to apply to both the both the Latin Code and the Eastern Code insofar as the latter uses the term "deposition" in Canons 1433 §2 and 1453 §1.
- Two key norms affected prescription, fundamentally extending to the Universal Church the derogation granted to the United States in 1994. Art. 5, 1 made it clear that all reserved cases, including cleri-

against morals or committed in the celebration of the sacraments, *which have been referred to it* and, whenever necessary, proceeds to declare or impose canonical sanctions according to the norm of both common and proper law" [italics added]. SST notes that *Pastor Bonus* left open the question of what acts qualify as "the more grave delicts whether against morals or committed in the celebration of the sacraments," thus requiring SST to "define more precisely" the delicts in question "for which the competence of the Congregation for the Doctrine of the Faith remains exclusive, and also the special procedural norms 'for declaring or imposing canonical sanctions.'" At the very least, if not extending the CDF's competence, SST served as the means by which the Holy Father "referred to" the CDF these particular "delicts … against morals" as falling within the competence outlined by *Pastor bonus*, art. 52 lest there be any doubt about the proper process to be followed. John Paul II, apostolic constitution on the Roman Curia *Pastor bonus* (June 28, 1988); official English translation: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_19880628_pastor-bonus_en.html. Reprinted with permission in *Code of Canon Law: Latin-English Edition*, Washington, D.C., CLSA, 2012, pp. 679-751.

34 *AAS*, 93 (2001), pp. 785-788; Woestman, Ibid., pp. 304-305. Art. 4, §1 clearly applies equally to all minors, including pubescent females, unlike the *crimen pessimum* of *Crimen sollicitationis* (see above, footnote 12). It is interesting, however, that the CDF norm, in stating this element of the delict, does not cite canon 1395 §2 nor advert to its own norm as a derogation of the universal law, even though in the previous article on delicts against the sanctity of the sacrament of Penance (Art. 3, 1º-3º) it does specifically cite the relevant canons of both the Code of Canon Law and the Code of Canons of the Eastern Churches that set forth the elements of individual delicts: absolution of an accomplice (c. 1378 §1; CCEO 1457); solicitation (c. 1387; CCEO 1458); violation of the sacramental seal (c.1388; CCEO 1456 §1). Woestman, ibid., p. 304.

cal sexual abuse of a minor, run for ten years from the commission of the delict. In addition, §2 of the same article provided a tolling of the running time for abuse of a minor until the minor turned eighteen, no matter when the delict was committed.[35]

- All cases, however, were to be dealt with in judicial process. Art. 17: "The more grave delicts reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith could be tried only in a judicial process."

1.6 — 2001: The Letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith (CDF)

A few weeks later, on May 18, 2001, the CDF sent a letter to bishops and other ordinaries and hierarchs about how they were to address *graviora delicta* and their interaction with the CDF. The letter specifically listed as reserved to the CDF "the delict committed by a cleric against the sixth commandment of the Decalogue with a minor below the age of eighteen years."[36] It also clarified the fact that only those delicts stated in the letter were reserved to the CDF. It went on, then, to state exactly what "exclusivity" would mean in such situations:

> As often as an ordinary or hierarch has at least probable knowledge of a reserved delict, after he has carried out the preliminary investigation, he is to indicate it to the Congregation for the Doctrine of the Faith which, unless it calls the case to itself because of special circumstances of things, after transmitting appropriate norms, orders the ordinary or hierarch to proceed ahead through his own tribunal. Appeal against a sentence in first instance is solely to the CDF.[37]

1.7 — 2002: The USCCB *Charter and Essential Norms*

A year after the promulgation of SST and the CDF norms on *graviora delicta*, the bishops in the United States published their *Charter for the Protection of Children and Young People* and the accompanying *Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*. These documents were passed at their general meeting of June 13-15, 2002, later revised to meet objections

[35] The norm did not include the one-year grace period that was granted in 1994. On the other hand, the norm does not state that such a change in prescription is solely prospective as did the 1994 derogation.

[36] *AAS*, 93 (2001), pp. 785-788; WOESTMAN, *Ecclesiastical Sanctions*, pp. 310-313, p. 312.

[37] Ibid.

of the Holy See, and then approved for submission to the Holy See at their general meeting of November 11-14, 2002. The request for *recognitio*, signed by Bishop Wilton Gregory on November 15, 2002, received an immediate approval from Cardinal Giovanni Battista Re on December 8, 2002.[38] Upon the granting of *recognitio* by the Apostolic See, these *Essential Norms* became particular law for the Church in the United States, supplementing the provisions of the Code of Canon Law and the CDF norms issued pursuant to SST.

1.8 — 2003: The Expansion of SST and the CDF Faculties

Two months later, in a personal audience granted to Cardinal Ratzinger on February 7, 2003, Pope John Paul II expanded SST and the CDF faculties of 2001, both substantively and procedurally, for the entire world.

- A major change was the confirmation of the faculty that had been granted by the Pope to the secretary of the CDF (Archbishop Tarcisio Bertone) in an audience on November 7, 2002, to derogate from the period of prescription stated in SST (10 years) "on a case by case basis after having considered the request of the Bishop and the reasons for such request."[39]
- A second significant change affected the penal process. Less than two years after the Holy See had reaffirmed the requirement of the judicial process in all cases, the CDF was granted the faculty to permit certain cases to be dealt with administratively (extra-judicially). Moreover, the expansion of faculties reinstated in a certain sense "involuntary laicization" by authorizing the CDF to refer cases to the Roman Pontiff for ex officio dismissal or even to permit the local Ordinary to decide individual cases by non-judicial penal process and submit the matter to the CDF, which was now itself authorized to issue an administrative (extra-judicial) decree of dismissal. [40]

[38] Ibid., p. 355. It should be noted that the *Charter* states the context and rationale for the *Norms*; only the *Essential Norms*, however, upon *recognitio* by the Apostolic See, became particular law for the USCCB region.

[39] *Pars Prima: Normae Substantiales, Facoltà di derogare della prescrizione,* in WOESTMAN, *Ecclesiastical Sanctions*, p. 314.

[40] "The faculty is granted to the CDF to dispense from art. 17 in those grave and clear cases which, according to the Particular Congress of the CDF: a) may be referred directly to the Holy Father for an ex officio dismissal from the clerical state, or b) may be treated under the summary process of can. 1720 by the Ordinary who, in case he is of the opinion that the accused should be dismissed from the clerical state, will ask the CDF to impose dismissal

1.9 — 2005: The Revision of the *Charter and Essential Norms*

Two years later, at the June 2005 meeting of the United States bishops, the *Charter and Essential Norms* were revised slightly. These revised norms were granted *recognitio* by the Holy See on January 1, 2006, and promulgated on May 5, 2006.[41] They remain in effect today.

Critical to the removal of priests from the clerical state is *Essential Norm* #8:

> **8.** When even a single act of sexual abuse by a priest or deacon is admitted or is established after an appropriate process in accord with canon law, the offending priest or deacon will be removed permanently from ecclesiastical ministry, not excluding dismissal from the clerical state, if the case so warrants (CIC, c. 1395 §2; CCEO, c. 1453 §1).
>
> **a.** In every case involving canonical penalties, the processes provided for in canon law must be observed, and the various provisions of canon law must be considered (cf. *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State*, 1995; Letter from the Congregation for the Doctrine of the Faith, May 18, 2001). Unless the Congregation for the Doctrine of the Faith, having been notified, calls the case to itself because of special circumstances, it will direct the diocesan bishop/eparch to proceed (Article 13, "Procedural Norms" for *Motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, AAS, 93, 2001, p. 787). If the case would otherwise be barred by prescription, because sexual abuse of a minor is a grave offense, the bishop/eparch may apply to the Congregation for the Doctrine of the Faith for a derogation from the prescription, while indicating relevant grave reasons. For the sake of canonical due process, the accused is to be encouraged to retain the assistance of civil and canonical counsel. When necessary, the diocese/eparchy will supply canonical counsel to a priest. The provisions of CIC, canon 1722, or CCEO, canon 1473, shall be implemented during the pendency of the penal process.
>
> **b.** If the penalty of dismissal from the clerical state has not been applied (e.g., for reasons of advanced age or infirmity), the offender ought to lead a life of prayer and penance. He will not be permitted to celebrate Mass publicly or to administer the sacraments. He is to be instructed not to wear clerical garb, or to present himself publicly as a priest.[42]

by decree." *Pars Altera, Normae Processuales, Facultas dispensandi*, Woestman, *Ecclesiastical Sanctions*, p. 315.

41 USCCB, *Charter for the Protection of Children and Young People and Essential Norms (Revised 2011);* the 2002 text of the *Charter and Essential Norms* can be found in Woestman, *Ecclesiastical Sanctions*: *Charter,* pp. 340-348; *Essential Norms*, pp. 349-354.

42 *Essential Norms*, n. 8. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions*, p. 352.

1.10 — 2009: Special Faculties for the Congregation for the Clergy

Three years later, on January 30, 2009, Pope Benedict XVI approved certain administrative (extra-judicial) penal procedures to facilitate dismissal from the clerical state and dispensation of all clerical obligations, including celibacy. The Roman Pontiff granted special faculties to the Congregation for the Clergy to resolve grave violations of celibacy or situations where clerics had freely and illicitly abandoned ministry for an extended period.[43] More than a year later, the Congregation for the Clergy issued procedural guidelines to be followed when bishops seek the Congregation's exercise of such special faculties.[44]

The first of these faculties provided a process of seeking the Roman Pontiff's approval *in forma specifica* of the imposition of dismissal and dispensation from all obligations of the clerical state, including celibacy, as a penalty for violations of canons 1394 §1 (attempting marriage) and 1395 (grave sins against the Sixth Commandment). Nonetheless, the faculty did not derogate from SST and the 2001 CDF norms and did not therefore provide another avenue of dealing with the *delictum gravius* of clerical sexual abuse of minors: all such matters were to remain within the jurisdiction of the CDF. This was made very clear no less than two months after the issuance of the procedural guidelines of the Congregation for the Clergy.

1.11 — 2010: Expansion of the CDF Faculties

With the approval of Pope Benedict XVI on May 21, 2010, the CDF confirmed an expanded version of its own faculties; these, in effect, amended the *motu proprio* SST of 2001 and the CDF norms on *delicta graviora* issued shortly thereafter, making it abundantly clear that all cases of clerical sexual abuse of a minor remained exclusively within the competence of the CDF:[45]

43 These faculties were described in a Circular Letter from the Congregation of April 18, 2009 (Prot. N. 2009/0556). See *Roman Replies and Advisory Opinions 2009*, Sharon Euart and Siobhan Verbeek (eds.), Washington, D.C., CLSA, 2009, p. 37. For a detailed analysis of the Special Faculties, see Kevin Gillespie, "The Special Faculties Granted to the Congregation for the Clergy for the Salvation of Souls and the Good Order of the Ecclesiastical Community: Context, Purpose and Use," in *Proceedings of the Annual Convention of the Canon Law Society of Great Britain and Ireland* (2013), pp. 59-76.

44 March 17, 2010 (Prot. N. 2010/0823). See *Roman Replies and Advisory Opinions 2010*, Sharon Euart, John Alesandro and Paul Hartmann, (eds.), Washington, D.C., CLSA, 2010, p. 43.

45 See Thomas Green, "*Sacramentorum Sanctitatis Tutela*: Reflections on the Revised May 2010 Norms on More Serious Delicts" in *The Jurist*, 71 (2011), pp. 120-158; and the brief note appended to the CDF letter of May 21, 2010 in *Origins*, 44 (July 22, 2010), pp. 146-147.

1. The period of prescription was extended from ten years (SST Norms, art. 5, §1) to twenty years (art. 7)
2. A developmentally disabled victim over eighteen years of age was to be considered a minor for the purposes of the delict of sexual abuse of a minor (Art. 6 §1, 1º)
3. Acquisition, possession or distribution of pornographic images of minors under the age of fourteen was explicitly stated to be a *delictum gravius* (Art. 4, §2)
4. The diocesan bishop's right to remove the priest from active ministry while a preliminary investigation is underway was affirmed (Art. 19).
5. Pursuant to the law establishing its expanded role, the CDF continued to exercise significant faculties regarding process:
   - to derogate completely from prescription on a case by case basis (Art. 7);[46]
   - to dispense officials from the requirements of priesthood and a doctorate in canon law in such cases (art. 15);
   - to allow dismissal to be imposed by administrative decree if requested by the diocesan bishop or even ex officio, as had been stated in 2003; without such a mandate from the CDF, dismissal can be imposed solely by a judicial trial (Art. 21 §2, 1º);
   - to present a case directly to the Holy Father for dismissal (including a dispensation from celibacy) provided that three conditions are met: (1) the case is extremely grave; (2) it is clear that the delict was committed; (3) the accused was guaranteed the right of defense (Art. 21, §2, 2º).[47]

1.12 — The Limitations of the Expanded Penal Process

In sum, over the last two decades, the Church in the United States, and, for that matter, throughout the world, has undergone a significant change in the way that the delict of sexual abuse of a minor is to be punished. Most significantly, the delict itself has been redefined to include victims under

[46] Note that, unlike the 2002 authorization of faculties, which were confirmed in 2003, there is no mention in the 2010 norms of the previous moderating phrase "after having considered the request of the Bishop and the reasons for such request," suggesting that the CDF would be empowered to derogate from prescription ex officio.

[47] In the 2003 faculties this action was termed an ex officio dismissal by the Holy Father [Title II, Faculty to Dispense, a)].

eighteen years of age, and the period of prescription has been greatly lengthened, if not for all practical purposes abandoned, insofar as the CDF can, in serious cases, derogate it completely. From the juridical perspective, however, what seem to be great changes in the penal law may not, in practice, achieve quite as much as one might anticipate.

1.12.1 — Substantive Law

Consider the expansion of the delict's ambit to include victims who are sixteen or seventeen years of age. Drawing an age line in any law is always difficult. Society does this for very important values, including the protection of children from abuse by adults. Yet, in cases of abuse can one simply look upon victims univocally, in effect equating pre-pubescent children with older teenagers? In secular law, considerable gradation is inserted into the definition of the crime: when the victim is younger the crime is considered more serious.[48] Similarly, the secular law provides specific guidelines to correlate a range of punishments to the seriousness of the crime.[49]

[48] As in the criminal codes of many other states, New York State Penal Law defines as one of its goals for all crimes to "differentiate on reasonable grounds between serious and minor offenses and to prescribe proportionate penalties therefor" [PL §1.05(4)]. In regard to the sexual abuse of minors, this commitment to gradation is specifically set forth in great detail: sexual misconduct is a class A misdemeanor (§130.20); rape in the third degree, including sexual intercourse with a person who is less than seventeen years old, is a class E felony (§130.25); rape in the second degree, including sexual intercourse with a person who is less than fifteen years old, is a class D felony (§130.30); rape in the first degree, including sexual intercourse with a person who is less than eleven years old or, if the actor is eighteen years old or more, with a person who is less than thirteen years old, is a class B felony (§130.35). The Penal Law goes on to differentiate many sexual actions other than sexual intercourse, classifying them variously as some level of misdemeanor or felony, often based on the age of the victim and/or the actor: criminal sexual act in the third degree (§130.40); criminal sexual act in the second degree (§130.45); criminal sexual act in the first degree (§130.50); forcible touching (§130.52); persistent sexual abuse (§130.53); sexual abuse in the third degree (§130.55); sexual abuse in the second degree (§130.60); sexual abuse in the first degree (§130.65); aggravated sexual abuse in the fourth, third, second or first degrees (§§130.65-a, 130.66, 130.67, 130.70); course of sexual conduct against a child in the first or second degree (§§130.75; 130.80); female genital mutilation (§130.85); facilitating a sex offense with a controlled substance (§130.90); sexually motivated felony (§130.91); predatory sexual assault (§130.95); predatory sexual assault against a child when the victim is less than thirteen years old (§130.96). The elements of each crime are clearly stated and the gravity of each is legally determined in order to link it to a proportionate penalty.

[49] New York State Penal Law provides for the following possible penalties for the various classifications of sexual assault offenses: Class B felony - imprisonment for 5 to 25 years; Class C felony - imprisonment for 3 1/2 to 15 years; Class D felony - imprisonment for 2

In canon law, however, there is no such gradation. The act is described generically as any offense against the Sixth Commandment, which is itself a somewhat vague phrase, and there is no distinction in regard to age.[50] The judge has complete discretion to decide what punishment fits the crime, taking into account all circumstances, including the age of the victim. While extending the age limit from under-sixteen to under-eighteen neatly sets the bar at the canonical age of maturity, it ends up exacerbating the judicial challenge. Now—at least as an element of the delict—the pre-pubescent victim is equated with a college freshman. Without gradation of gravity in the law itself, the judge's discretion to determine the punishment must cover an even greater range in regard to the age of the victim. In making this determination, the judge has no standards of severity nor is there even a definition of possible penalties apart from dismissal. He must decide on either dismissal or a "lesser" penalty.[51]

1.12.2 — Procedure: Prescription

The extension of prescription and the possibility of circumventing it altogether can also be misleading. The change seems to solve the "legalism" involved in any statute of limitations: allowing someone who is clearly guilty to escape not only punishment but even adjudication because of a "technicality." The problem is that statutes of limitation, while admittedly artificial devices, exist in most criminal (and civil) law systems for very good reasons: The passage of time causes evidence to be stale: witnesses disappear; facts are harder to verify; memories fade and, even more dangerously, memories "develop," in both victims and perpetrators.[52] There is also

to 7 years; Class E felony - imprisonment for 1 1/2 to 4 years; Class A misdemeanor - imprisonment for up to 1 year; Class B misdemeanor - imprisonment for up to 3 months.

50 See the discussion of the canonical tradition on the sixth commandment as specifying prohibited sexual behavior by the clergy and, in particular, the interpretation of canon 1395 in James H. Provost, "Offenses against the Sixth Commandment: Toward a Canonical Analysis of Canon 1395" in *The Jurist* 55 (1995), pp. 632-663.

51 Conversely, at least in the United States, *Essential Norm 9* almost renders moot the judge's decision in regard to dismissal or the application of the other expiatory penalties of canon 1336 by requiring that the diocesan bishop exercise his power of governance to "ensure that any priest or deacon who has committed even one act of sexual abuse of a minor as described above shall not continue in active ministry." See below discussion on "'Zero Tolerance' and Diocesan Arrangements."

52 See, e.g., Elizabeth F. Loftus, "The Reality of Repressed Memories" in *American Psychologist*, (1993), pp. 518-537; Cathy Spatz Widom and Suzanne Morris, "Accuracy of Adult Recollections of Childhood Victimization, Part 2: Childhood Sexual Abuse" in *Psychological Assessment*, 9:1 (1997), pp. 34-46.

a sense that good order in any society requires that some controversies, and even crimes, once they recede into the distant past, have, in a way, disappeared from the ongoing pace of life and their resurrection achieves little if anything in regard to reconciliation, peace, and harmony.

It is true that very serious crimes, like murder, are kept open, without any statute of limitations, because they are so destructive to the social fabric. In recent times, new kinds of evidence—not the least of which is DNA testing—have resurrected such "cold cases" and brought about successful prosecution or, alternatively, exoneration. One could make a good case that the clerical abuse of minors fits this category of gravity and should have no period of prescription at all, rather than twenty years with the possibility of ad hoc derogation. Nonetheless, whether in secular law or in canon law, extending or canceling such periods does not eliminate the inherent difficulties on which such laws are based. In many cases the failure to prosecute a wrongdoer successfully may not be the result of the "legalism" of an elapsed period of prescription, but may ensue precisely from the difficulties prescription is meant to avoid. This is not to say that such difficulties arise in every old case. The considerable expansion of the victim's age and the period of prescription will certainly permit some penal processes to proceed and be successfully concluded; but there is no question that these changes will fail to facilitate many cases where accused delicts occurred in the distant past.

These limitations are inherent in the canonical changes themselves. Though real, they are shortcomings of the law per se, whether substantive or procedural, prior to any application to a specific set of circumstances. Penal law can do just so much: though the purpose of such changes is to facilitate the use of the penal process to accomplish more in eradicating the clerical sexual abuse of minors, and, indeed, are doing so, such changes do not extend the applicability of the process as far as one might think or hope when first hearing of them.

1.12.3 — Moral Certitude

There is, moreover, a subtler problem when the expanded penal law is applied in the concrete insofar as penal process, in most cases, is pursued, either judicially or administratively, for one very clear purpose: to remove the wrongdoer from the clerical state. In almost every case, proof of the elements of the delict is simply the means to convince the judge(s) that dismissal is canonically permissible and required. Rarely would a bishop initiate a penal process simply to establish the truth of an accusation if he anticipates that, once the commission of the delict has been proven, the

appropriate punishment imposed will be less than dismissal. Even rarer does the unsuccessful prosecution of an accusation of misconduct from the distant past lead to the cleric's exoneration. It may do so juridically, but how often are such results labeled "not proven" rather than "innocent"?

When certain safeguards of penal process are loosened, judges, in applying the law, may be tempted to lower the evidentiary standard in regard to proving the commission of the delict. Once judges are authorized to decide about events in the distant past from which they were formerly barred, they may at times consider it appropriate—and sufficient for moral certitude—to draw conclusions from less-than-clear evidence of distant acts and statements. Moreover, in assessing the gravity of the crime and the appropriate penalty, they may move more easily than the law intends to the ultimate sanction of dismissal, even though the gradation of the penalty is totally within the discretion of the judges and their weighing of the appropriate penalty is, in fact, the only form of gradation in the canonical system. Among the legitimate factors for assessing a penalty are the nature of the act, the age of the victim, the commission of multiple acts rather than a single transgression, the likelihood of recidivism, and the period of time that has elapsed since the last act. The canonical changes in process may diminish the significance of these factors. The law now considers it appropriate to adjudicate offenses against victims older than fifteen years of age as well as offenses that occurred much farther in the past, even in cases where there has been a rather long period of good behavior and little likelihood of recidivism. In applying the expanded penal law judges might consider themselves justified in recalibrating their discretion regarding the level of wrongdoing at which the ultimate penalty of dismissal should be imposed.

Unfortunately, it can happen in practice that the formal penal process is seen as an all-or-nothing decision: when removal from the clerical state cannot be achieved in some other way, the process is initiated to bring it about by proof of even a single instance proscribed by canon 1395 §2, with the expectation that the judges in the case, even though not required to do so, will apply the ultimate penalty permitted under the law.

The overall goal of the changes in the law was to facilitate the prosecution of clerics who have committed such crimes against minors and to increase the legitimate dismissal of such clerics in appropriate cases. This will be achieved in egregious cases, where proof is plentiful and the gravity of the offense is unquestioned. Whether it will succeed in doing so in more difficult cases is arguable. The penal process has been stretched to accommodate a canonical solution for a very serious problem. And yet, the stretching will not actually be broad enough to apply to many cases, and, at the

same time, it will lessen some due process protections that are vital for any criminal procedure, including the canonical penal process.

This is not to say, however, from a procedural point of view, that the use of the penal process is easy. The changes in the law, while expanding the applicability of the process, have also introduced another layer of bureaucracy. After a preliminary investigation determines that they are dealing with the probable commission of the delict of sexual abuse of a minor, diocesan bishops, before proceeding any further, are now required to refer the matter to the CDF for its direction: namely, (1) to submit the case to the normal judicial process; or (2) to follow an administrative process at the diocesan level (in which dismissal can be decreed only by mandate of the CDF); or (3) in extremely clear and grave cases, to seek an ex officio dismissal from the Roman Pontiff.

1.13 — "Zero Tolerance" and Diocesan Arrangements

Canonical changes to facilitate the implementation of the process have not substantially alleviated the fundamental problem. For various reasons, some priests are left in a kind of limbo where, whatever their age may be (not merely the "advanced age or infirmity" of *Essential Norm* 8b), they are supposedly subjected to a life of "prayer and penance" which, for all practical purposes, comes down to living a bachelor life of a retiree in which they are permitted to celebrate Mass privately.

1.13.1 — Zero Tolerance

Why does this happen? One of the principal reasons is the decision of the American bishops to define their approach to the deplorable situation of clerical sexual abuse of minors as "zero tolerance," enshrined as Article 8 of the *Essential Norms*. Zero tolerance is helpful insofar as it provides a clear, bright-line stance. The problem is that, as particular law for the Church in the United States, it destroys any notion that there can be grades of severity (something on which secular criminal law and universal ecclesiastical law insist).[53] The only decision on the part of the diocesan bishop, when confronted with a credible accusation of a sexual act of any kind by a priest with a person under eighteen years, is whether to punish the priest by dismissing him from the clerical state altogether or to settle for a functional equivalent, remanding him to a life in which he is permanently prevented

[53] See above footnotes 48-50.

from exercising any ecclesiastical ministry. If even one act is proven, the diocesan bishop is committed to do no less.

Thus, a priest who, under the influence of alcohol, engages once in a sexual act of sufficient seriousness to qualify as a violation of the Sixth Commandment with a young woman who is about to turn eighteen is equated with a priest who is discovered to have been a predatory pedophile for many years, sexual abusing pre-pubescent or very young adolescent children. In both cases (and in every imaginable variation in between) the diocesan bishop has only the two options: seek to have him dismissed from the clerical state through a penal process or support him financially as a non-ministering bachelor.

Such lack of flexibility is, of course, completely alien to the theory underlying ecclesiastical sanctions. Sexual abuse of a minor and the process for punishing it are predicated on the fact that the gradation of the violation and the extenuating or aggravating circumstances will be taken into account by the judges in fashioning the penalty. Notice, too, that, while dismissal from the clerical state cannot come about except through the application of a penalty, the remanding of the priest to the bachelor existence may or may not be the result of a penal process. In most cases, it is not a penalty; it is imposed solely as an administrative decision to fulfill—or in some cases simply to avoid non-compliance with—the zero tolerance policy of the American bishops (i.e., there will be no ecclesiastical ministry for anyone who has committed any such act). In many cases, this arrangement actually goes beyond *Essential Norm* 8, which states quite clearly that such an act must be "admitted or … established after an appropriate process in accord with canon law." In such situations, the priest's agreement with his diocesan bishop to abide by the non-public-ministry rules does not include an admission of guilt, much less an establishment of guilt by canonical process—it is an arrangement to avoid further process.

The theory of penal law (with all of the special norms that have been developed over the last twenty years) is that every credible accusation of sexual abuse of a minor is to be subjected to a preliminary investigation and, if such an investigation indicates that a delict was committed, there will always be a process (whether judicial or, if the CDF approves, administrative [extra-judicial]) to punish the wrongdoer to a greater or lesser extent. In practice, however, hardly any diocesan bishop seeks to initiate a juridical process (whether judicial or extra-judicial) except to impose dismissal. Anything less than dismissal is going to be imposed immediately apart from any penal process—and it is going to be an arrangement, with few variations, for the functional equivalent of dismissal.

To do otherwise would require a commitment to maintain a fully functional criminal court, staffed like the diocesan matrimonial tribunal, at least proportionately, with experts learned in penal process. Theoretically, officials trained as judges, promoters and defenders in diocesan tribunals should be able to handle an occasional penal trial. In practice, however, those who are expert in matrimonial law often are not so well versed in the demands of the penal process, which differs considerably from the contentious process to which they are accustomed. Until this crisis, penal trials were rarely, if ever, held in American dioceses.

The frequency of penal trials has increased in the past decade thanks to the procedural provisions put into place initially by particular derogations and then by changes in universal and particular law. One might contend, on that basis, that the need for fully functioning penal trials will lessen when the backlog of accusations that emerged as a result of widespread publicity over the last two decades is cleared up, but this is not necessarily so. It is the nature of such delicts that they often come to light at a later time—the precise reason that the CDF norms have extended the period of prescription of such delicts to twenty years and, at times, even derogate from it completely.

The very essence of prescription, of course, raises the fundamental difficulty for trials mentioned above: staleness of evidence. When a priest is accused of a delict that occurred ten or twenty years earlier, or even farther back, meeting the evidentiary standard of moral certitude is very difficult. It may be clear, from a practical viewpoint, that the priest in question has a history of aberrant behavior, but proving the specifics in a trial is something else. Furthermore, in such delicate matters, where secrecy is often the norm, obtaining testimony or other evidence is often impossible. While ecclesiastical tribunals have much more latitude than secular courts in admitting evidence (even hearsay evidence), they lack many tools that a secular court enjoys (e.g., the power of subpoena), which often renders the canonical task insurmountable.

Nor does an ecclesiastical tribunal have the tool of plea bargaining, used so often in the secular arena, to settle cases of “he said; she said” where there is precious little evidence to sway the finder of fact to come to one or the other conclusion. In such cases, as must happen, the presumption of innocence will result in a finding in favor of the priest; the promoter of justice has the burden of proof to establish guilt with moral certitude. This may be a perfectly legitimate procedural conclusion to a penal trial, but it does not solve the original dilemma facing the Church. What is to be done with the priest about whom there remains a credible, though unproven, accusation of sexual abuse of a minor?

Complete vindication of the priest's innocence is one thing (and it does occur).[54] But, more likely, the ambiguity that results from a "*non constat*" decision is no answer at all. A diocesan bishop might take such a decision as the basis for saying that, in regard to the priest in question, "a single act of sexual abuse" has not been "admitted or … established after an appropriate process in accord with canon law" and therefore return the accused priest to ecclesiastical ministry.[55] Yet, unless he is convinced that the priest represents no danger whatsoever to minors in the future, the diocesan bishop will be loath to do so, despite the failure of the penal process to establish guilt. In addition to his primary concern to protect children, the diocesan bishop's civil attorneys will urge him to be ultra-conservative about re-assignment insofar as the commission of another act in the future will inevitably lead to charges of direct negligence on the part of the diocesan bishop. It is one thing to argue that a superior should not be held vicariously responsible for the criminal behavior of an agent under the doctrine of *respondeat superior*; it is quite another to defend against a claim of direct liability for appointing a priest one suspects (although is unable to prove) to be dangerous to a situation in which the innocent are exposed to possible danger.[56]

[54] See canon 1726 on the judge's duty to declare clearly proven innocence and absolve the accused.

[55] *Essential Norms*, n. 13: "Care will always be taken to protect the rights of all parties involved, particularly those of the person claiming to have been sexually abused and of the person against whom the charge has been made. When an accusation has been shown to be unfounded, every step possible will be taken to restore the good name of the person falsely accused." WOESTMAN, *Ecclesiastical Sanctions*, p. 354.

[56] Under the *respondeat superior* theory of liability, a principal is vicariously responsible for the actions of his agent who is acting *within* the legitimate scope of his authority. A classic example of acting *outside* the scope of one's authority is the case of the agent who commits a criminal act. In the case of clerical sexual abuse of minors, the cleric's act is not only an immoral act that is alien to a cleric's duties; it is also explicitly criminalized by canon 1395 §2. The criminality of the act is viewed as an intervening, superseding cause that severs the causation required for a principal to be vicariously liable for the acts of his agent. When, however, a principal is aware of past acts of his agent and reasonably knows or should know that he is dangerous to young people, the principal's acts that endanger innocent third parties (e.g., authorizing the agent to carry out pastoral duties with young people) may qualify as negligence. This is not vicarious liability for the acts of another (the agent); it is direct liability for one's own acts (the principal). [See the definition of "superseding cause": "An act of a third person of other force which by its intervention prevents the actor from being liable for harm to another which his antecedent negligence is a substantial factor in bringing about." Henry C. BLACK, *Black's Law Dictionary 6th ed.*, St. Paul, West Publishing Co., 1990, p. 1438. See also the definition of "intervening cause." Ibid., p. 820.]

1.13.2 — Diocesan Arrangements

What is the outcome of this practical situation? In grave and obvious cases, a guilty priest will often accept the fact that he can no longer function as a priest, apply to the Roman Pontiff for return to the lay state with a dispensation from his clerical obligations, and work out a severance package with the diocese. When such a priest resists laicization, a penal process (judicial or, with CDF approval, administrative [extra-judicial]) will probably succeed in dismissing him from the clerical state. Grave and obvious cases, however, are few and far between. In regard to less obvious and perhaps less severe breaches of duty, the zero tolerance position of the American bishops and the inherent difficulties of the penal process falter. Negotiations to convince the priest in question to seek a dispensation and return to the lay state may be useful in some of these cases, but in many the result of the dialogue is dissatisfaction on the part of everybody.

Such priests are prohibited from wearing clerical garb or presenting themselves in public as a priest; they are not permitted to celebrate Mass or the other sacraments publicly; they hold no ecclesiastical office or any other kind of ecclesiastical appointment. Yet they are supported financially by their diocese to live a private life; and they are free to go wherever they wish although they may be prohibited from residing or appearing in certain areas of the diocese (e.g., parishes where they served or where, allegedly, delicts had been committed). Such arrangements represent a diocese's alternative to dismissal from the clerical state. This is the "lesser" expiatory penalty—less, i.e., than dismissal from the clerical state—that is imposed on the guilty or "probably guilty" cleric. If they were dismissed, the two penalizing elements that would be added would be the prohibition of celebrating Mass privately and ongoing financial support (as distinct from some sort of severance package).

Actually, a similar compromise happens with secular criminal law when prosecutors conclude that they cannot successfully convict an accused perpetrator of sexual abuse of a minor. The criminal prosecutor has a few more weapons—perhaps a lesser charge or even a plea bargain—that may satisfy the accuser, at least partially. Often, however, everyone walks away from such practical resolutions dissatisfied. In the ecclesiastical arena, however, where doubt about culpability remains, the priest and the diocese do not walk away. Short of dismissal, the cleric remains in a canonical relationship with his diocese; he is officially a cleric but without any clerical functions or even clerical appearance.

This raises again the distinction in canon 1395, discussed above, between lay persons and clerics. The canonical penal system does not apply to all

Catholics equally. If it did, the censures of excommunication or interdict, even *latae sententiae*, might be attached to such behavior, to foster repentance and rehabilitation. But that is not the purpose of criminalizing clerical sexual abuse of a minor; its purpose is to state clearly that such behavior is a moral failure on the part of the cleric to fulfill the special obligation of continence (c. 277) of his ecclesiastical state. His violation is not only personal; he has caused a breach in the Church as a whole, a breach that has brought harm to others and continues to do so in the form of scandal.

Why then is the cleric not subjected (as in the past) to a period of penance in a monastery, repentance for his breach of Church order, a process of rehabilitation (with psychotherapy) and then returned to ministry? And what makes this particular breach of Church order so grave that it requires his dismissal from the clerical state as distinct from a breach that does not? Is the violation of his clerical obligations so devastating that ceasing to be a cleric is the only thing that heals it, the only way that justice is restored? Even so, does such a dismissal actually achieve reparation for the harm done? This is bringing us to the nub of the question: what is achieved by *punishment*, and specifically by *dismissal* from the clerical state? It raises a question that has been debated for centuries in every system of law, including canon law and American criminal law: the purpose of criminalizing certain behavior and sanctioning it with a penalty.

2 — *Criminal Law: The Purpose of Punishment*

Black's Law Dictionary concisely defines "punishment" as follows:

> **Punishment**. Any fine, penalty, or confinement inflicted upon a person by the authority of the law and the judgment and sentence of a court, for some crime or offense committed by him, or for his omission of a duty enjoined by law. A deprivation of property or some right. But does not include a civil penalty redounding to the benefit of an individual, such as a forfeiture of interest.[57]

Although this definition does not specifically address the *purpose* of criminalization, distinguishing punishment from a civil penalty points to the general area: *the harm done by the perpetrator to the social order*. The comments of Richard Frase in *The Oxford Companion to American Law* illustrate succinctly the thinking that underlies criminal punishment:

[57] Ibid., p. 1234.

> Criminal punishments are measures, usually designed to be unpleasant, which are imposed by governmental authorities on persons who have been convicted of violating provisions of applicable criminal laws… . Thus, what principally distinguishes criminal punishment is its peculiar stigmatizing quality. Criminal sanctions have traditionally been viewed as expressing society's strong moral condemnation of the defendant's behavior.[58]

"Moral condemnation" brings to mind the traditional purpose of criminal law:

> …to exact retribution by imposing 'deserved' punishment in proportion to the offender's blameworthiness. The theory of retribution (or 'just deserts') views punishment as being proper either for its own sake, or for the sake of fairness to the victims of crime; … , to other offenders who have been punished for the same offense; and to this offender (who deserves to be punished no more severely than is warranted by his culpability, and also no more severely than other, similar offenders were punished).[59]

Insofar as penalties are viewed as a form of retribution, they are designed to be proportionate to the gravity of the offense and the perpetrator's blameworthiness, but such retribution is somewhat theoretical in the sense that the harm that is proportionately "balanced" by the punishment is done to the society as such (even though there are actual persons who have suffered from the wrongful act). The idea is that the imposition of a proportionate penalty balances the scales; society is healed of its harm. While retribution sounds like "the law of the Talion" ("an eye for an eye"), it is not intended, at least in modern times, to be a government-controlled form of vengeance for the victims of crimes—although the common practice in criminal courts of inviting victims' comments and recommendations prior to sentencing can sometimes seem like that.

Besides retribution, there are other, more personalized, purposes of criminal punishment, purposes that have emerged more forcefully in modern times. In these theories, criminal penalties are justified not so much as healing a societal wound from the past but as achieving certain worthwhile societal ends for the future—fundamentally preventing recidivism or similar wrongful acts by others.[60]

58 Richard S. FRASE, "Criminal Punishments," in *The Oxford Companion to American Law*, Kermit L. HALL (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 197.

59 Ibid., p. 197.

60 For example, New York State Penal Law lists among its "general purposes" to "insure the public safety by preventing the commission of offenses through the deterrent influence of the sentences authorized, the rehabilitation of those convicted, the promotion of their successful and productive reentry and reintegration into society, and their confinement when required in the interests of public protection" [Penal Law §1.05(6)].

2.1 — Multiple Objective of Punishment

The following theories co-exist (often not so harmoniously) with each other and with retribution:

1. *Rehabilitation*: improvement of the offender's future behavior by resolving the causes of his criminal tendencies.
2. *Incapacitation*: prevention of future crime by separating the offender from the public by imprisonment or, in the most serious cases, by execution.
3. *Deterrence*: discouragement of future crimes by the offender or others through fear of similar punishment.
4. *Denunciation*: defining and reinforcing behavior as socially unacceptable. Frase considers this purpose "one of the most important crime-preventive effects of punishment."[61]

Although elements of every theory of punishment may be present in the application of a penalty, they often conflict: "The definition and application of punishment purposes is highly problematic. Since these purposes are rarely specified in detail, criminal justice agents may apply differing purposes, thus producing disparate results for similarly situated offenders; indeed, the same agent may act inconsistently in different cases. Another source of disparity is that the traditional goals of punishment often conflict with each other, posing difficult tradeoffs."[62]

In canon 1341, the Code implies the general purposes of penal law by stating that an ordinary is not to initiate penal process until he has determined that non-penal pastoral means have been unable to "repair scandal, restore justice, reform the offender."[63] Yet, in the canonical process to penalize a cleric's sexual abuse of a minor, inconsistency and conflict of purposes often arise. The penalty is not defined in a fixed manner, but is, instead, defined as a "just penalty," the only specific penalty mentioned being that of dismissal in the gravest of the cases. An additional factor that confuses matters is the generally held view that such offending clerics usually suffer from some degree of psychic illness, ranging anywhere from strict pedophilia, to ephebophilia, to stunted psychosexual maturation.

[61] Ibid., p. 198. "Given the many difficulties of preventing crime by rehabilitation, incapacitation, or deterrent threats (in particular: the fact that so few offenders are actually caught and convicted), norm-reinforcement may be one of the most important crime-preventive effects of punishment."

[62] Ibid.

[63] Canon 1341: "Ordinarius…scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari."

Such a situation aggravates the conflict of purpose of punishment: mental illness and the use of disabling substances, like alcohol and drugs, reduce the offender 's capacity to obey the law, "thus making the offender less desirable and less blameworthy, but more dangerous and in need of incapacitation and treatment. Several sentencing purposes require assessments of the offender's dangerousness or amenability to treatment, yet these assessments and resulting measures inevitably produce disparate sentences for equally culpable offenders, thus violating at least a 'defining' theory of retribution."[64]

2.1.1 — *Rehabilitation?*

The same weakness of criminal law in achieving varied societal goals exists in canon law. Does the most severe of canonical penalties, dismissal from the clerical state, achieve "rehabilitation" (canon 1341's "reform of the offender")? To suggest that it does results in an extremely rash conclusion: that it is precisely the exercising of public priestly ministry that is at the root of such aberrant behavior. Experience has shown that even extensive psychotherapy and supportive rehabilitation plans have only limited success. Dismissal might very well take the priest out of situations in which his public role could facilitate his access to potential victims, but how, on its own, is it going to "rehabilitate" him?

2.1.2 — *Incapacitation?*

Nor does dismissal or its functional equivalent "incapacitate" the offending priest. He is not removed from society. The Church, of course, has no right to imprison an offender against his will; it would, in fact, violate civil law if it sought to do so. Unless a life of "prayer and penance" involves a voluntary commitment to remain in a monastery-like setting, the offender is in no way separated from potential victims, nor does dismissal itself achieve such an incapacitation. The offender is simply in another social setting with different forms of access to potential victims and a different context for "grooming." It is true that the dismissed cleric is no longer bound by the special canonical obligations of the clerical state and cannot therefore violate them by sexual abuse of a minor, but such a result hardly qualifies as "rehabilitation" if, as a lay person, the offender continues to be a danger to children and young people.

[64] Ibid. FRASE concludes that "the predominant purposes of punishment today are, as they were four hundred years ago, retribution, deterrence, and incapacitation."

2.1.3 — *Deterrence?*

Does the existence of canon 1395 and the possibility of dismissal after a canonical process "deter" offenders from committing such offenses again or potential offenders from doing so to begin with? Such criminalization has existed under the 1917 Code as well as the 1983 Code. To suggest that the law itself, rather than simply a general moral imperative, has been successful in deterring such misbehavior is highly arguable. One might conjecture that the expansion of the penal process over the last two decades and the publicity given to canonical dismissals might have had more of a salutary effect, but is it really the apprehension of a penal process and a canonically imposed penalty that deters or is it the anticipation that such acts are more likely to be reported than in the past and lead to some sort of problem for the priest (the zero tolerance stance at work)? One would hope that all the efforts the Church has made will have a greater deterring effect, but it is doubtful that the expansion of its penal process would rate very highly as a cause of deterrence of clerical wrongdoing.

2.1.4 — *Norm-reinforcement?*

Does the criminalization of such heinous acts succeed in "denunciation"—i.e., "defining and reinforcing behavior as socially unacceptable." This is certainly the principal, if not the sole, purpose of canon 1395 and the punishment of its violation. It stigmatizes the behavior as an especially egregious violation of the moral law and the cleric's special obligations. It points up the fact that, although everyone is held to avoid such intolerable acts, clerics have an even higher duty to do so and are rightly branded for violating such a duty. This is why canon law seeks "expiatory" penalties for the violation, including dismissal from the clerical state. "Norm-reinforcement" is served by maintaining the criminalization of such aberrant behavior by clerics and appropriate punishment for such violation of their duty.

2.1.5 — *The Protection of Children?*

Norm-reinforcement, however, is insufficient for today's and tomorrow's Church. It is overly "clerical" in its approach, concerning itself almost exclusively with the offending cleric and with the cleric who has not yet offended but is tempted to do so. This is all well and good—but the Church's principal concern should be victims and potential victims. The Church, in this area, cannot settle simply for criminalization and effective punishment. It must use every available means to protect children. In other words, all the

advances in penal process that have been developed over two decades need to be supplemented by a special process that will make certain that clerics who pose a danger to children will be removed from clerical ministry so that they cannot use their position to have access to potential victims. It is time, in fact, to return to some form of the original special process proposed by the American bishops in 1992 to deal with cases in which application of the penal process is neither efficient nor effective.

3 — *The Non-Penal Special Process of 1992: Revisited*

The following are some of the key norms of the special process that was developed in 1992 for discussion with Vatican officials.[65]

1. The special process is not essentially penal; it takes a management (administrative) approach to a pastoral situation that requires disciplinary action for the good of the Church. Its purpose is to weigh all factors in order to decide whether it is impracticable for a priest to continue in the clerical state and, if not, to effect his removal, even against his will.
2. The process would be used only to resolve a situation arising from a cleric's canonically-proscribed acts in the past that have rendered his priestly ministry "permanently harmful to the Church or completely ineffective" and "a grave danger to the Church" [norm 1].[66]
3. There is absolutely no prescription (statute of limitations) insofar as the judgment and decision is fundamentally prospective (regarding the unacceptability of continued ministry) rather than retrospective (regarding expiation for past acts).[67]
4. The factors to be considered in deciding whether continuation in the clerical state is impracticable:
    a. Whether the priest's mental or physical disease or defect renders him unsuitable to carry out his duties insofar as his continuance

[65] For a fuller discussion of the proposed process, see ALESANDRO, "Canonical Delicts," pp. 173-193; 390-424.

[66] Ibid., p. 178, footnote 8.

[67] The determination on the part of the diocesan bishop is whether the priest's ministry has become "permanently harmful (*noxium*) to the Church or completely ineffective (*inefficax*) in any reasonable ecclesial situation because of his past acts and because, all things considered, his continued ministry in any form whatsoever would represent a grave danger to the Church." Ibid., p. 178.

in ministry, even with professional treatment, will represent a grave danger to individuals and to the Church in general.

b. Whether the priest's loss of good reputation among the faithful is so severe that it has risen to the level of an aversion that cannot be dispelled, rendering his continued ministry unacceptable in any situation.

c. Whether the priest's behavior has damaged the good reputation of the presbyterate and it is reasonably foreseen that such damage will continue or increase if he continues in ministry.

d. Whether returning the priest to active ministry will endanger the patrimony of the ecclesiastical entities that would be responsible for him in the future, representing, in effect, an act of gross negligence on the part of the diocesan bishop.

5. The process to be followed for such a significant disciplinary decision, insofar as it is designed to protect the cleric's right to continue his clerical ministry, is quasi-judicial in nature, including the following elements:[68]

   a. The initial investigation to determine whether there is sufficient basis for proceeding with the process of removal is conducted by "three priest-advisors from a group permanently selected for this purpose by the presbyteral council" [norm 4].

   b. The process requires that the same three priest-advisors, after a fuller investigation, submit their findings and recommendation to the diocesan bishop [norm 6].

   c. The priest is to be given notice of the allegations and the results of the investigation, and he must be given an opportunity to respond to the allegations and offer relevant information [norm 7(1-2)].[69]

   d. Upon such notice the cleric has a right to canonical counsel of his choice. If he fails to appoint counsel, the diocesan bishop must appoint a guardian-advocate to protect his rights [norm 7(2)].

[68] For the wording of the following proposed norms (4, 6, 7), see ALESANDRO, ibid., pp. 179-180, footnote 10.

[69] This fundamental element of due process was stated as a basic requirement of all process, whether judicial or administrative, in the seventh principle of revision approved by the Synod of Bishops in 1967. See *Communicationes* 1 (1969), p. 83.

e. The cleric has the right, individually or through counsel, to interview other persons, including alleged victims, to consult with experts, and to obtain relevant information by other means [norm 7(3)].

f. The process respects "prudent confidentiality" and protection of the good name of all concerned [norm 7(4)].

6. Since the decree cannot be executed without ratification by the Holy See, the process was designed to provide a written basis for recourse and review.[70]

a. The priest-advisors' report and recommendation must be in writing, giving reasons for their recommendation, and must include any dissenting opinion if they are not unanimous [norm 7(5)].

b. If he decides to proceed with removal, the diocesan bishop, for validity, must explain the reasons and arguments supporting the decision, after which the cleric has fifteen days to respond to the diocesan bishop and an extension of another week if he has not taken advantage of the first period [norm 8].

c. If the cleric's response is deemed insufficient by the diocesan bishop, the diocesan bishop cannot validly remove him until he has given the cleric an opportunity to inspect the findings and recommendation of the priest-advisors and to submit a written report detailing challenges and evidence to support such challenges. These challenges must be considered by the diocesan bishop with the priest-advisors before he may issue a written decree of removal. The decree must contain the reasons for the removal [norm 11(1-3)].

d. Upon issuance of the decree the cleric's removal is provisional until, after reviewing all the acts, the Apostolic See ratifies the decree [norm 14(1-2)].

e. Upon ratification and execution of the decree, the normal provisions for recourse against a Roman dicastery would still be available.

[70] For the wording of the following proposed norms (7, 11, 14), see ALESANDRO, ibid., pp. 180-181, footnote 10.

3.1 — Priest or Cleric?

In addressing this sad chapter of clerical misconduct, no one is denying the Church's longstanding assertion that ordination is permanent. "*Once a priest, always a priest*" remains the norm. Even priests removed from the clerical state can validly and licitly administer the sacrament of reconciliation when a penitent is in danger of death.[71] The corollary of this adage, however, is not "*Once a cleric, always a cleric*." The Church, however, has been very reluctant to allow much of a separation between the priesthood and the clerical state. Even when a priest seeks to return to life as a lay person, the Church restricts the granting of a dispensation to the Roman Pontiff himself, based on narrow requirements. The only other avenue of separating a priest from the clerical state is penal dismissal, based on the priest's commission of a grave ecclesiastical delict that permits such a penalty. Although these two approaches have been tailored over the last twenty years to address the experience of clerical sexual abuse of minors, they still do not represent a sufficiently adequate response on the Church's part.

These *priest-oriented* actions (dispensation and penal process) need to be supplemented by a *victim-oriented* action that assesses the danger to children and removes a priest from the clerical state when the failure to do so would be nothing less than negligent. When making a prudential decision in such matters, the weight of the evidence often depends on who is given the "benefit of the doubt." The orientation of the question to be decided makes a difference: It is one thing to weigh evidence about past acts and the appropriateness of a penalty for such acts; it is quite another to decide whether the evidence demonstrates that a priest's continuance in the clerical state represents a danger to children and young people now and in the future.

3.2 — Reversibility

The permanence of different decisions is another factor to consider. One must keep in mind that, in every action of removal from clerical ministry, the decision is, at least theoretically, subject to reversal in the future. The Roman Pontiff always has the power to restore such a person to the clerical state. When the return to the lay state has occurred pursuant to a petition (laicization dispensation) or to a penal sentence or decree (dismissal), the

[71] Canon 976: "Even though a priest lacks the faculty to hear confessions, he absolves validly and licitly any penitents whatsoever in danger of death from any censures and sins, even if an approved priest is present." [*Quilibet sacerdos, licet ad confessiones excipiendas facultate careat, quoslibet paenitentes in periculo mortis versantes valide et licite absolvit a quibusvis censuris et peccatis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus.*]

popes have been loath to grant a restoration for policy reasons. The very essence of the process of laicization is to make certain that the cleric's petition for a return to the lay state is permanent in nature and will not result in a desire to move back and forth between the clerical and lay states. Similarly, penal imposition of dismissal is based on a conclusive judgment by three independent judges about past acts and the appropriate penalty of dismissal subject to the right of appeal or, in the gravest and clearest of cases, an extrajudicial decree of the CDF or ex officio dismissal by the Holy Father. To reverse such a penal dismissal later on, though theoretically possible, would significantly undermine the penal process and the role that punishment plays in norm-reinforcement.

These same arguments, however, do not apply to the special process proposed by the American bishops in 1992 and raised here for additional consideration. The process is not a favorable response to the cleric's own petition to return to the lay state nor is it the result of a penal process to dismiss him against his will. It is a prospective administrative decision based on a set of relevant factors that are articulated in writing and are subject to challenge, review and ratification. If the stated reasons for the decision are proven later on to be fallacious or are simply no longer considered as weighty as they were viewed in the past, it would be reasonable for the matter to be re-examined by the Apostolic See and, if appropriate, to recommend to the Roman Pontiff to grant restoration to the clerical state. This is certainly not something that would be done lightly and it would still be a rather rare occurrence. Nonetheless, the nature of the removal as an act of prudent administration suggests that future restoration to the clerical state could be given greater consideration than would be appropriate if the return to the lay state resulted from the favor of a dispensation or a penal imposition.

Conclusions

1. Church law traditionally addresses clerical sexual abuse of minors as a moral aberration from the obligation of clerical continence. It therefore situates its response to such wrongful acts in the traditional context of punishment, specifically within the domain of expiatory penalties, which are intended to repair the breach to Church order represented by such violations of the cleric's special obligations. On its own, this is not an adequate canonical response to the crisis the Church has experienced over the past half-century.
2. The approach of penal law in this regard is cleric-oriented. It is true that punishment seeks to redress the harm to the victim and to the ecclesial

community perpetrated in the past, but such expiation, in accordance with traditional retributive theory, concentrates almost exclusively on the gravity of *past* acts and *past* harm rather than on the danger of *future* acts and *future* harm. The Church's response to this crisis must be more clearly victim-oriented. The principal pastoral concern must be *care* for the victims of past acts of abuse and *prevention* of similar abuse in the future. Punishment of the offending cleric is of value only if, while forcing him to atone for past acts, it succeeds in preventing recidivism on the part of the perpetrator and in reducing the likelihood of such crimes on the part of others in the future.

3. The Church has expanded the substantive and procedural rules of its penal law with the goal of protecting minors by promoting penal justice. One might argue that such an expansion could be counter-productive. It certainly weakens the due process provisions which are designed to protect in justice the wrongly accused cleric. It may also unduly foster dismissal from the clerical state as the only "just" penalty to be imposed, despite mitigating circumstances, instead of making punishment proportionate to the severity of the wrongful act.

4. Canonical penal process duplicates a much more sophisticated and effective means of punishment in regard to such crimes. Secular criminal procedure has developed a complex definition of crimes that distinguishes the gravity of wrongful acts and sets appropriate penalties. In regard to clerical sexual abuse of minors, the fundamental task of punishment, including proportionate incarceration, should be left, for the most part, to the secular criminal system. The Church should subject the wrongdoer to its additional penal process only when the secular criminal process has not been operative or the acts are so egregious as to require separate punishment in the Church's spiritual realm.

5. This article is not recommending an abandonment of judicial penal process in these matters. It is still quite appropriate, particularly in very serious and public cases, to underscore the Church's condemnation of such wrongful acts through an objective process of fact finding and imposition of penal expiation, including dismissal from the clerical state. Penal process, however, should be fairly rare. It usually will arise in scandalous cases, when the guilty cleric, refusing to bow to the will of the Church that he leave active ministry voluntarily, has caused harm that cannot be redressed sufficiently by a special, non-penal process of removal from the clerical state. Such cases may very well call for a judicial trial to declare the gravity of the past acts and to demonstrate the Church's condemnation of them by inflicting appropriate punishment.

6. In most cases, however, where a credible accusation of clerical sexual abuse of a minor has been investigated and substantiated, the real question facing ecclesiastical authority is not the determination of the appropriate penalty "to fit the crime" and the proper process to impose it, but whether the offending cleric is a danger to children and young people. This is an administrative task about the future, rather than the expiation of past acts. It requires a managerial process that leaves no doubt about the facts and supports any decision to remove the cleric from the clerical state with sound pastoral reasoning—i.e., reasoning that (1) respects due process for all (including the two hallmarks of due process: sufficient notice and the opportunity to respond), (2) relies on consensus by wise and informed counselors on a course of action, and (3) creates a written record that will be fully reviewed and ratified or amended by higher authority.
7. The expansion of penal law has provided a non-judicial process for some serious situations but such an approach is still cumbersome and lacks the kind of due process protections that the proposed special process put forth.[72] It remains fundamentally a penal process, always cleric-oriented

[72] The solution is not to be found simply in expanding cases in which administrative (extra-judicial), rather than judicial, penal process is authorized. In fact, such an approach in canon law has its own dangers because of the lack of due process. The proposed revision of *Book VI* of the Latin Code makes no substantial change in this approach. In fact, it arguably might make matters worse. Consider the criticism of the proposed revision by William RICHARDSON, Promoter of Justice for the Dublin Metropolitan Tribunal: "An Appalling Vista? The Future of Judicial Penal Trials in the Latin Code," *Studia Canonica*, 46 (2012), pp. 341-354. Richardson laments canon law's global approach, which admits of little gradation. He puts it as follows: "One of the major problems with the current penal law of the Catholic Church is the absence of any distinction between disciplinary and criminal offenses. All are lumped under the term *delict*… . The only distinction between a delict (*delictum*) and a graver delict (*gravius delictum*) is jurisdictional; with the latter category falling within the exclusive competence of the Congregation for the Doctrine of the Faith" (p. 344). Richardson's objection to the extra-judicial procedure in the proposed revision underscores the need for clear due-process rights: "The accused only has a right to receive an indication of the accusation and the proofs against him. There is no guarantee that he actually gets to see the proofs and the names of his accusers … In short, the procedural safeguards and forensic rigour of a trial are lost to the accused. As a reality, this is stark enough. However, where, as here, the decision to withhold such rights is contingent only upon the subjective views of the bishop/ordinary/religious superior, further difficulties arise; all the more so where, by reason of external pressures there is a risk that the decision maker may succumb—no matter how subconsciously—and relegate the interests of the accused in favour of wider aspirations and/or concerns beyond the process in hand" (p. 348). One of the hallmarks of the special process proposed by the American bishops in 1992 and discussed in this article is the requirement that clear due process rights be safeguarded when coming to a judgment about future danger to children.

and fixated on past acts and appropriate retributive punishment. Moreover, the changes in penal process (both judicial and extra-judicial) over the past two decades have concentrated authority in the hands of the Roman Curia, specifically the CDF. The steps that have been added to the process have complicated the role of the diocesan bishop, with the advice of informed counselors, to make the appropriate pastoral decision in each situation, determining at the local level what is needed in the particular case in order to protect young people.

8. The actual or perceived shortcomings of the penal process have led to a practice that is far from ideal. The diocesan bishop enters an agreement with the accused priest that, in lieu of initiating a penal process, the diocese will continue to support the priest in exchange for the priest's willingness to limit himself to the celebration of Mass in private. While not canonically suspended, the priest lacks all faculties to act as a priest except in an emergency situation such as danger of death (which exists even if he were dismissed from the clerical state). There is no clearly established finding of fact about wrong done much less an assessment of the gravity of any acts that may have been committed. Technically, there is no punishment, for normally there is neither an admission of guilt nor any canonical determination of it. Certainly, the arrangement does not qualify as "prayer and penance" nor is the accused priest dismissed from the clerical state.

9. It should be noted that shifting the decision-making process from a past-oriented judicial or extra-judicial process to a future-oriented prediction about harmful or ineffective ministry has its own drawbacks and difficulties. Both approaches mix the past and the future. The penal process focuses its fact-finding on accusations about past acts, using evidence to conclude by hindsight that a delict has been committed. The judgment about the severity of the penalty, however, while focusing on the gravity of the past acts, should take into account, to a certain extent, the current and future circumstances of the accused. The non-penal process, conversely, concentrates on the determination of the danger to the Church that the cleric represents now and in the future, but it still must weigh evidence to make a hindsight determination about the commission of past acts. Nonetheless, the administrative decision about whether to remove the cleric from the clerical state is much more complicated than the imposition of a penalty for past acts. It is a prudential judgment about the propensity of the cleric and other circumstances that render his future ministry ineffective and/or harmful. Predicting the future is more difficult than assessing the gravity of past acts for, like other serious management decisions, it requires the decision-maker to weigh

probabilities and contingencies. This is why the process for arriving at such a judgment insists on a written record of the reasons underlying the decree. It is not simply the decision itself that is subject to the cleric's rebuttal and to the Holy See's ratification, but the *reasons* on which such a decision is based. The reasons must be grounded in fact and their cumulative support of a decision to remove a cleric from the clerical state, while respecting the importance of evaluating pastoral circumstances at the local level, must clearly rule out any abuse of discretion on the part of the diocesan bishop. If, despite the proof of past wrongful acts, the cleric's future ministry is not reasonably deemed harmful and/or ineffective and, all things considered, he no longer represents a danger to young people, he may not be removed from the clerical state.

10. The special process sought by the American bishops in 1992 should be re-examined and adopted in some acceptable format as a supplement to the penal process, shifting the Church's authoritative actions to the ultimate and paramount goal: the protection of young people in the future, the prevention of further harm to the Church, and the eradication, insofar as humanly possible, of acts that are completely contradictory to the role every cleric must fulfill in the pastoral life of the ecclesial community. At the very least, such a special process should be authorized *ad experimentum* as particular law for the territory of the United States Conference of Catholic Bishops in order to test whether this approach succeeds in arriving at well-founded decisions to remove a priest, when appropriate, from the clerical state while protecting the rights of all concerned. Such a process would have the benefit of shifting focus from the infliction of punishment in the form of dismissal from the clerical state for past acts to, instead, the correct issue facing ecclesiastical authorities: the protection of the Church and its young people now and in the future.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 341-360
doi: 10.2143/STC.47.2.3025855

LES MINISTRES ECCLÉSIAUX LAÏCS ET LA RÉVOCATION DE LEUR OFFICE : EN QUÊTE DE JUSTICE ET D'ÉQUITÉ[1]

ANNE ASSELIN*

RÉSUMÉ — L'Église est en quête constante de justice et d'équité dans le monde. Cependant, un examen des institutions propres à l'Église, les diocèses, les paroisses, les instituts religieux et d'autres organisations catholiques, révèle que certaines pratiques peuvent répondre à ces valeurs, comme elles ne le peuvent pas. L'article cherche à découvrir les voies pouvant aider à assurer la justice et l'équité au sein de nos propres murs. Il se concentre sur l'étude de la situation des ministres laïcs ecclésiaux et évalue si les pratiques en ressources humaines sont adéquates ou non. A. commence par peindre brièvement l'image de la situation actuelle de l'emploi des ministres ecclésiaux laïcs. Puis, elle se penche sur les mesures prévues par le droit canonique et le droit séculier pour protéger l'emploi d'un individu, y compris les procédures de règlement des griefs et conclut en proposant des pistes pour développer et promouvoir des pratiques justes pour l'Église en tant qu'employeur, des pratiques qui, on l'espère, épouseraient les valeurs de justice, d'équité et de compassion.

SUMMARY — The Church is in a constant quest for justice and equity in the world. However, an examination of the Church's own institutions, dioceses, parishes, religious institutes, and other Catholic organizations, reveals that some practices may or may not embrace these values. The article seeks to discover paths that could assist in ensuring fairness and equity within our own walls. It concentrates its study on the situation of lay ecclesial ministers and evaluate whether Church personnel practices are adequate or not. A. begins by briefly painting the picture of today's employment situation for lay ecclesial ministers. Then, she looks at measures provided by canon law and secular law to protect an individual's job, including grievance procedures, and concludes by suggesting avenues for

[1] L'article est le texte de la conférence donnée lors du Congrès annuel de la Société canadienne de droit canonique, à Winnipeg, Manitoba, 24 octobre 2012.

* Doyenne, Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

developing and promoting just practices for the Church as an employer, practices that, one would hope, would espouse the values of justice, equity, and compassion.

Introduction

Il y a maintenant quelques années que je travaille dans le domaine du droit canonique, et, en vieillissant un peu, je me surprends quelquefois à réfléchir aux liens qui nous unissent comme canonistes. Nos congrès annuels aident à protéger et nourrir ces liens, ainsi qu'à en créer de nouveaux. Mais il y a plus que le simple partage de notre passion pour la loi de notre Église. Ne serait-il pas cette soif de justice et d'unité parmi les fidèles, la vérité et l'équité dans les pratiques de notre Église bien-aimée ? C'est dans cet esprit de quête constante et commune que je voudrais réfléchir, avec vous, aux pratiques dans nos diocèses et nos paroisses, pratiques qui embrassent ou peut-être n'embrassent pas ces valeurs, en espérant découvrir des voies pouvant nous aider à assurer la justice et l'équité.

On peut se demander pourquoi j'ai préféré ce titre au titre habituel, l'agent de pastorale. Nous connaissons bien le terme « ministère ecclésial laïc », mais non en référence à l'office proprement dit. Cependant, je crois que « ministre ecclésial laïc » reflète mieux le fondement théologique du ministère. D'une part, un agent est quelqu'un qui est chargé des affaires et des intérêts d'un individu ou d'un groupe, ou un intermédiaire. La pastorale est relative au pasteur. L'agent est donc l'intermédiaire du pasteur. Même si cela n'est pas faux, l'accent n'est pas théologiquement à la bonne place, il me semble. D'autre part, un ministre est quelqu'un qui est chargé d'une fonction, d'un office, quelqu'un qui, par son baptême et ses qualités propres, est appelé et mandaté par l'évêque pour accomplir un ministère, est un « ministre ». Il ne s'agit quand même pas d'une innovation — le Code emploie le terme « ministre extraordinaire » dans le contexte du canon 910[2]. C'est également la terminologie choisie par la Conférence épiscopale

[2] Pour cet article, la traduction des canons du *Code de droit canonique* de 1983 est tirée du texte français préparé par la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées.
Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, *fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria editrice Vaticana, 1989, texte français *Code de droit canonique, texte officiel et traduction française*, préparé par la Société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, Paris, Centurion/ Ottawa, Tardy, Conférence des évêques catholiques du Canada, 1984.

des États-Unis, tel que nous voyons dans leur document de 2005 sur le ministère des laïcs, intitulé *Co-Workers in the Vineyard of the Lord*[3].

J'aimerais aussi préciser que le terme « ministre ecclésial laïc » ne réfère pas uniquement au laïc à qui l'on confie « une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse » dans le contexte du canon 517, § 2. Cela inclut aussi tout laïc qui, dans la paroisse, remplit un rôle ministériel public, soit à temps plein ou à temps partiel, au nom de l'Église, est mandaté par l'autorité ecclésiastique compétente et être à l'emploi de l'Église : le catéchiste, le coordonnateur de liturgie, le ministre de la préparation sacramentelle, les ministres pour la jeunesse, etc. Le terme diffère du bénévole laïc en paroisse qui peut aussi est impliqué dans les mêmes activités paroissiales.

Même si l'Église a déjà reconnu la valeur du ministère des laïcs et a incorporé, en plusieurs endroits, de bonnes procédures et des politiques relatives à ce ministère, je reconnais également qu'il existe encore des divergences entre ce que nous prêchons et ce que nous faisons.

Nous avons probablement déjà entendu le scénario suivant : « Nous aimerions bien vous garder ici dans la paroisse, mais, comme vous le comprendrez sans doute, les circonstances sont telles que vos services ne sont plus requis ». Avec ces paroles prend fin l'emploi du ministre ecclésial laïc, le laissant, sans les moyens de subvenir à ses besoins ou ceux d'une famille. Trop souvent, il n'y a eu aucun préavis, aucune raison n'a été donnée sauf que le curé est nouveau dans la paroisse et préférerait commencer à neuf ou se sent inconfortable dans un contexte de travail d'équipe. Il y a quelque temps, un ministre ecclésial laïc, père de cinq enfants, qui travaillait dans deux paroisses depuis huit ans, s'est fait annoncer brusquement que son mandat ne serait pas renouvelé. Il n'avait pas reçu de préavis. Les paroissiens en furent outrés et l'évêque dut tenter de limiter les dégâts. La raison qui fut finalement donnée était qu'un prêtre était maintenant disponible et que le ministre ecclésial laïc n'était donc plus requis.

Dans un autre cas, un curé fut révoqué de son office pour inconduite sexuelle. Le nouveau prêtre refusa de renouveler le mandat du ministre laïc, déclarant que les finances de la paroisse ne permettaient plus de maintenir le poste. Les paroissiens se rallièrent autour du ministre laïc et exprimèrent leur indignation en public. Le prêtre fut éventuellement envoyé aux études. Que la situation financière de la paroisse justifiât ou non les actions du prêtre, les paroissiens ne s'étaient pas encore remis du scandale entourant

3 UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS (USCCB), *Co-Workers in the Vineyard of the Lord : A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, Washington, DC, USCCB, 2005 (= USCCB, *Co-Workers in the Vineyard*).

l'ancien curé. Nouvellement arrivé, le prêtre aurait dû prendre le temps de connaître le ministre laïc, d'apprécier sa valeur et sa réputation auprès des paroissiens.

De telles histoires, malheureusement trop fréquentes, sont toujours tristes, souvent traumatisantes pour ceux qui y sont mêlés, et ne reflètent pas, à mon avis, la quête sans fin de l'Église pour la justice et l'équité. C'est sur quoi cet article cherche à susciter une réflexion. Je ne prétends pas être une experte en ressources humaines, ni avoir étudié exhaustivement les lois du travail de chaque province, ou état américain, ou diocèse ou archidiocèse. Mais, je propose qu'en tant que canonistes et « ministres de la loi », avec les connaissances que nous possédons, nous regardions la situation de l'emploi des ministres ecclésiaux laïcs afin d'évaluer si nos pratiques en matière de personnel sont adéquates ou non. L'article commence par dresser un bref tableau de la situation de l'emploi des ministres ecclésiaux laïcs aujourd'hui. Ensuite, nous verrons les moyens que nous donne le droit canonique et le droit séculier pour protéger l'emploi d'un individu, y compris les procédures de griefs, et l'article conclut en suggérant des voies de développement et de promotion de justes pratiques pour l'Église comme employeur, pratiques qui, nous osons espérer, embrasseraient les valeurs de justice, d'équité et de compassion.

1 — *La situation de l'emploi du ministre ecclésial laïc aujourd'hui*

Nous l'avons déjà entendu : le Code de droit canonique de 1983 n'avait pas prévu l'ampleur de l'implication des laïcs dans la mission de l'Église. Et cela continue d'augmenter même si, tel que nous l'avons vu pour les ministres ordonnés, nous commençons à entendre des murmures inquiétants de fatigue, de désenchantement ou simplement la triste réalisation parmi certains laïcs qu'ils devront trouver un emploi plus stable ailleurs pour subvenir de manière adéquate à leurs besoins et ceux de leur famille.

Même si, dans certains diocèses, le nombre de ministres ecclésiaux laïcs est plutôt stable depuis quelque temps[4], considérant la baisse du nombre de

[4] Dans l'Archidiocèse de Toronto, en Ontario, par exemple, il n'y a pas eu d'ouvertures de nouveaux postes de ministres ecclésiaux laïcs depuis quelque temps à cause de contraintes financières. De plus, il semble que les prêtres qui sont confortables à travailler avec des ministres ecclésiaux laïcs ont déjà été placés dans les paroisses d'équipes pastorales, les autres n'étant pas encore prêts pour ce genre de structure pour la pastorale paroissiale (voir S. LOFTSON, « Few Parishes Use Lay Pastoral Associates », dans *The Catholic Register*,

prêtres en ministère actif, on peut quand même assumer que le besoin pour des laïcs en ministère demeurera. Et ici, nous devrions regarder vers les jeunes adultes qui devront assurer le leadership et un ministère important pour la prochaine génération. Il y a des signes encourageants parmi ces jeunes qui expriment un intérêt grandissant pour un service d'Église et les plans diocésains de vocations, en plusieurs endroits, commencent à sérieusement en tenir compte. Mais que veut dire cette vague de ministère laïc pour nos structures de gouvernement ? Avons-nous mis en place les politiques et les procédures qui nous permettront d'accueillir ce personnel additionnel ? Est-ce que nos services de ressources humaines pourront résister à l'épreuve de l'examen public[5] ?

1.1 — Les pratiques de ressources humaines

Le Code fournit des directives générales pour la révocation d'un office ecclésiastique (cc. 184-196)[6] et des procédures plus détaillées pour le renvoi d'un religieux (cc. 694-704) et la révocation des curés (cc. 1740-1747). Mais il n'y a rien de plus précis pour les ministres laïcs, sinon les canons généraux portant sur l'Église comme employeur : le canon 231 sur la formation adéquate et l'honnête rémunération dues aux laïcs servant l'Église ;

8 février 2008, <www.catholicregister.org/news/toronto-gta/item/9142-few-parishes-use-lay-pastoral-associate> (15 mars 2012).

5 Francis Morrisey a abordé le besoin de revoir les lois de l'Église portant sur le ministère laïc dans sa présentation à la Canon Law Society of America en 2008 : « Le nombre de laïcs travaillant présentement pour l'Église à temps plein, que ce soit en paroisse ou pour d'autres œuvres d'apostolat, continue d'augmenter de manière exponentielle—spécialement où il y a une pénurie relative de prêtres. […] Ceci mène à un certain nombre de décisions pastorales qui ont été prises concernant la manière d'exercer le ministère dans l'Église. Cela a aussi une grande influence sur la façon dont on s'attend que les prêtres interagiront avec les hommes et les femmes laïcs dans leur ministère (F. MORRISEY, « Twenty-Five Years of the 1983 Code : Reflections on the Past ; Thoughts on the Future », dans *CLSA Proceedings*, 70 [(2008], p. 3).
À moins d'avis contraire, les traductions de l'anglais au français sont les nôtres.

6 C'est maintenant un principe généralement reconnu que la fonction de ministre laïc est un office ecclésiastique tel que défini au canon 145. L'application courante du canon repose maintenant sur une notion plus large et moins cléricale d'*office ecclésiastique*, l'adjectif renvoyant maintenant aux réalités *ecclésiales* plutôt que simplement aux réalités *ecclésiastiques*, s'appliquant donc au clergé et aux laïcs. Même si le ministre ecclésial laïc est assigné à la paroisse « à cause d'un manque de prêtres », cela ne veut pas dire que l'office n'a pas de stabilité. Voir A. BORRAS, « Quelle régulation canonique pour les ministères de laïcs ? Du Code au droit particulier », dans *Studia canonica*, 40 (2006), p. 355 ; J.H. PROVOST, « Ecclesiastical Offices (cc. 145-196) », dans J.P. BEAL, J.A. CORIDEN, et T.J. GREEN [dir.], *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York/Mahwah, NJ, Paulist Press, 2000 (= *CLSA Comm 2*), p. 45.

et les canons 1286 et 1290 qui demandent que les administrateurs des biens observent la législation civile du travail à moins qu'elle ne soit contraire au droit divin ou au droit canonique.

Lorsque confrontés à des lacunes dans le droit canonique, les dirigeants et leaders dans l'Église se sont souvent tournés vers le droit séculier pour combler ces vides et les pratiques en ressources humaines ne font pas l'exception. Un cas en particulier exprime bien, je crois, les enjeux des politiques d'embauche. Aux États-Unis, toute embauche est présumée « at will », « au gré de l'employeur », voulant dire que l'employeur peut mettre fin à la relation d'embauche en tout temps, pour n'importe quelle raison ; cela ne nécessite pas « une juste cause ». Cependant, un contrat de travail pour une période définie ne peut être résilié avant la fin du terme que pour une juste cause. Néanmoins, même ce genre de contrat peut être traduit en un contrat « au gré de l'employeur » s'il contient une clause qu'il peut être résilié en tout temps, avec ou sans cause. Ce genre de clause s'est avérée économiquement avantageuse et plusieurs diocèses et paroisses ont adopté ce genre de pratique d'embauche.

Toutefois, il semble que cette doctrine se soit également attiré des critiques. On l'accuse d'être excessivement dure et, donc, avec le temps, les cours civiles ont admis des exceptions à la présomption de l'embauche « au gré de l'employeur ». Parmi ces exceptions, on compte ce qu'on appelle « an implied convenant of good faith », une entente implicite de bonne foi. Ceci peut vouloir dire tout, allant de l'exigence d'une juste cause pour le licenciement à l'interdiction d'un licenciement fait de mauvaise foi ou licenciement abusif. Par exemple, dans un cas de 1987 de la Cour de Nevada, *Kmart Corporation* v. *Ponsock*[7], un employé avec plusieurs années de services a réussi à intenter un procès contre la chaîne de magasins. Il avait été embauché jusqu'à la retraite ou aussi longtemps qu'économiquement possible. Pendant le procès, il fut découvert qu'il avait été licencié pour que l'employeur puisse éviter de lui payer ses allocations de retraite[8]. La cour jugea que la « relation de travail » avait été rompue. Les employés dépendent de l'employeur pour leur gagne-pain, sauf pour les diverses formes d'aide sociale. La Cour de Nevada accepta que la relation employeur-employé doit être fondée sur la confiance et prit la responsabilité de déterminer si l'employeur avait abusé de cette confiance ou non.

7 103 Nev. 39, 732 P.2d 1364 (1987).

8 Voir C.J. MUHL, « The Employment-at-Will Doctrine : Three Major Exceptions », dans *Monthly Labor Review*, janvier 2001, pp. 9-11 (=MUHL, The Employment-at-Will Doctrine ») ; voir aussi NATIONAL CONFERENCE OF STATE LEGISLATURES, « The At-Will Presumption and Exceptions to the Rule, », <http://www.ncsl.org/ ?tabid=13344> (20 mars 2012).

Toutefois, dans un autre cas, la Cour d'appel de Floride rejeta une revendication de la part de quatre employés qui alléguaient que Eastern Airlines les avaient injustement congédiés. Ils prétendaient que l'exception de bonne foi établissait de nouveau un équilibre de pouvoir entre l'employeur et l'employé et demandaient que la cour renverse le droit coutumier traditionnel soutenant la doctrine du « au gré de l'employeur », qui place la liberté d'action de l'employeur devant les intérêts de l'employé. Dans ce cas, la cour de Floride décida que le fardeau d'avoir à évaluer les motifs d'un employeur pour le licenciement était trop lourd[9].

Ceci expliquerait pourquoi l'entente implicite de bonne foi n'a pas été reconnue par la majorité des états et, dans les états qui la reconnaissent, relativement peu de cas ont été trouvés passibles sous le chef de cette exception[10]. D'une part, un débat continue sur les effets économiques de l'exception de bonne foi et des revendications sont faites à l'effet qu'elle nuit à la productivité des employés[11]. D'autre part, les poursuites pour licenciement arbitraire ou abusif augmentent depuis quelques années, érodant graduellement les pratiques d'embauche « au gré de l'employeur »[12].

Même si la doctrine de l'emploi « au gré de l'employeur » est bien connue aux États-Unis, cela n'est pas le cas en Grande-Bretagne, en Australie ou au Canada. Généralement, un employeur ne peut mettre fin à l'emploi de quelqu'un sans cause ou sans avoir donné un préavis raisonnable ou un dédommagement. Il doit y avoir une preuve que les avertissements de rendement insatisfaisant ont été donnés[13].

Ceci ne veut pas dire que les poursuites pour licenciement arbitraire ou abusif ne sont pas à la hausse dans ces pays aussi ou que les cadres corporatifs ne souffrent pas de maux de tête causés par des employés indésirables

[9] Voir *Catania* v. *Eastern Airlines, Inc.*, 381 So.2d 265 (1980) ; voir « MUHL, The Employment-at-Will Doctrine », p. 10.

[10] Voir MUHL, « The Employment-at-Will Doctrine », pp. 9-11.

[11] Par exemple, voir D.H. AUTOR, W. R. KERR et A.D. KUGLER, « Does Employment Protection Reduce Productivity ? Evidence from US States », dans *The Economic Journal*, 117 (2007), pp. 189-217. Toutefois, parce que l'information est sans conclusion véritable et les résultats de la recherche sont demeurés irréguliers, les auteurs recommandent « une interprétation prudente des constatations jusqu'à ce que d'autres preuves puissent être accumulées » (p. 212).

[12] Voir J.N. DERTOUZOS, E. HOLLAND et P. EBENER, *The Legal and Economic Consequences of Wrongful Termination*, Santa Monica, CA, The RAND Corporation, 1988, pp. 1-14 ; 15-18 ; voir aussi MUHL, « The Employment-at-Will Doctrine », p.11.

[13] Voir par exemple Employment Rights Act 1996 (Royaume Uni), Fair Work Act 2009 (Australie), Code de travail du Canada 1988 and Loi de 2000 sur les normes d'emploi de l'Ontario.

ou des politiques de licenciement trop compliquées[14]. Il est certain qu'un fardeau considérable est mis sur l'employeur pour prouver qu'il y a une cause pour mettre fin à l'emploi sans avis. Toutefois, nous devons nous demander si des méthodes d'embauche et de licenciement qui frôlent dangereusement ou donnent l'impression d'un traitement injuste sont conformes à l'enseignement de l'Église. Tel que le dit l'homme d'affaires Arnold Glasow, « Un des tests de leadership est l'habileté à reconnaître un problème avant qu'il ne devienne une urgence ». L'augmentation du personnel ecclésial laïc doit aller main dans la main avec des systèmes améliorés de soutien personnel et financier, d'éducation et de formation, de même que des politiques et des pratiques de ressources humaines mieux développées. Les principes de justice et la doctrine sociale de l'Église catholique doivent être partie intégrante de nos politiques et pratiques de gestion, tout autant que dans la société civile[15]. En ceci, nous avons une responsabilité additionnelle.

Une cause récente (janvier 2012) jugée par la Cour suprême des États-Unis confirme ceci. C'est la cause *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School* v. *EEOC* (Equal Employment Opportunity Commission)[16]. Elle implique une enseignante laïque luthérienne qui fut congédiée par les autorités de l'Église et de l'École Hosanna-Tabor Church parce qu'elle refusait de donner sa démission à cause d'une condition médicale qui exigeait qu'elle prenne un long congé de maladie. La EEOC poursuivra l'École, alléguant un licenciement abusif en infraction du *Americans with Disabilities Act* (l'acte des Américains avec invalidités). L'École plaida qu'elle était une employée comprise sous la « ministerial exception », l'exception ministérielle, c'est-à-dire que les cours civiles ne peuvent pas juger des normes selon lesquelles les organismes religieux choisissent leurs ministres. La décision de la Cour suprême a maintenu la clause de l'exception ministérielle[17].

[14] Voir McMillan, « Employment Law in Canada », octobre 2009, p. 2, <http://www.mcmillan.ca/Upload/McMillanPublication/ACLF_Employment_0110.pdf> (29 mars 2012).

[15] Cette analyse fut présentée par Robert Schreiter dans sa conférence intitulée « Pastoral Leadership : Moving into the Future », National Ministry Summit à Orlando, FL, le 23 avril 2008, <http://www.emergingmodels.org/page.cfm?page_id=38> (29 mars 2012). Aussi dans *Origins*, 28 (2008), pp. 24-25.

[16] Supreme Court of the United States, Hosanna-Taber Evangelical Lutheran Chuch and School v. Equal Employment Opportunity Commission, et al., 11 January 2012, no. 10-553.

[17] Voir The New York Times, « Supreme Court Decision *Hosanna-Tabor Evangelical Lutheran Church and School* v. *EEOC* », no 10-553, 11 janvier 2012, < http://www.nytimes.com/interactive/2012/01/12/us/12scotus-text.html> (29 mars 2012).

Ce jugement est d'une grande importance pour l'Église puisqu'il confirme le principe de séparation entre l'Église et l'État et la liberté religieuse. Le même jour, le 11 janvier 2012, la Conférence épiscopale américaine louait la décision de la Cour suprême comme étant une victoire pour les clauses religieuses du premier amendement de leur Constitution, empêchant l'interférence du Gouvernement dans la relation de travail entre l'Église et ses ministres. C'est évidemment une victoire importante, mais elle ne vient pas sans un poids considérable : elle nous rappelle que l'Église a une responsabilité accrue d'assurer qu'elle gouverne et administre selon les principes de ressources humaines sans défaut ou imperfection.

1.2 — Un système détaillé de gestion du personnel

La Conférence épiscopale américaine a publié deux documents touchant à la question de la justice dans les pratiques d'emploi : *Lay Ecclesial Ministry : The State of the Questions*[18] et *Co-Workers in the Vineyard*[19]. Ils peuvent nous servir ici tout autant. Se fondant sur les conclusions d'une analyse sur le lieu de travail, les évêques affirment que les ministres laïcs, et en effet, tous les employés de l'Église, doivent être confiants que les politiques et les pratiques d'embauche et la gestion des ressources humaines « pourront intégrer les valeurs de l'Évangile et les meilleures pratiques organisationnelles »[20], et que les politiques et les procédures diocésaines de gestion du personnel sauront « garantir que les politiques et non des préjugés personnels détermineront la continuation de l'emploi ou le licenciement ». *Co-Workers in the Vineyard* souligne six domaines qui devraient être inclus dans tout système détaillé de gestion du personnel : 1) recrutement et sélection, 2) orientation et soutien des nouveaux ministres ecclésiaux laïcs, 3) évaluation et réactions, 4) compensation, 5) transitions et licenciements, 6) procédures de griefs. Les domaines 5) et 6) sont d'un intérêt spécial dans le contexte de cet article.

Voici ce que le domaine 5 mentionne sur les transitions et les licenciements. Il commence par déclarer qu'il est tout à fait souhaitable que les ministres ecclésiaux laïcs demeurent en poste pendant une période de transition des curés, afin d'offrir un soutien au prêtre qui part ainsi qu'à celui qui arrive. Mais, l'article reconnaît aussi qu'il peut être nécessaire, en certaines circonstances, que l'emploi d'un ministre ecclésial laïc soit terminé

[18] Committee on the Laity, National Conference of Catholic Bishops, *Lay Ecclesial Ministry : The State of the Questions*, Washington, NCCB, 1999.

[19] USCCB, Co-Workers in the Vineyard.

[20] Voir ibid., p. 61.

au moment où le terme du curé prend fin. Et ceci entraîne en soi la possibilité de tensions. C'est pourquoi le diocèse devrait avoir un système de gestion du personnel qui inclut clairement les attentes que l'on a du ministre ecclésial laïc, de même que les procédures de résolution de conflit. Les entretiens de départ sont également une bonne pratique. L'expérience vécue par le ministre laïc peut non seulement éclairer l'employé mais également les autorités paroissiales ou diocésaines. On devrait aussi considérer fournir une aide pour le reclassement (aider l'employé dans la recherche d'un nouvel emploi) et les indemnités.

Le domaine 6 sur les procédures de griefs souligne que les ressources pour la résolution de conflits, qui sont « mises à la disposition des employés et démarrées sans délai, peuvent souvent réduire ou résoudre les tensions qui peuvent aboutir à un départ volontaire ou un renvoi. Les procédures de grief fournissent un processus objectif pour traiter des plaintes de mauvaise foi de la part de personnes qui croient avoir été traitées injustement. »

Finalement, les évêques recommandent que les diocèses, en mettant en place de saines pratiques de gestion du personnel, aient recours aux services de NACPA (National Association of Church Personnel Administrators), une organisation « dédiée au développement et à la promotion de pratiques de gestion du personnel enracinées dans les valeurs de l'Évangile ». La mission de NACPA est, en partie, la promotion de systèmes détaillés de gestion du personnel, intégrant l'enseignement de l'Église sur la justice sociale et de sains principes de gestion, et l'identification et la résolution de problèmes sociétaux et ecclésiaux qui affectent l'Église dans son rôle d'employeur[21].

Le Code de droit canonique, tel que mentionné auparavant, répond, quoique brièvement, à certaines de ces questions. Toutefois, il ne fournit pas — et il ne devait pas le faire — le cadre pour de saines pratiques de gestion du personnel tel que le fait la législation séculière. Il revient donc à l'évêque de pourvoir une législation de protection de l'emploi.

2 — La révocation de l'office : l'Église devrait-elle être plus séculière dans ses pratiques ?

Cela semble si facile lorsque Donald Trump le faisait dans son émission de télévision déplorablement populaire, mais licencier un employé, même si ce n'est jamais une tâche plaisante, est quelquefois un acte nécessaire pour

[21] Voir NACPA, <http://www.nacpa.org> (2 avril 2012).

la bonne gestion d'une entreprise. J'utilise ici le terme « gestion d'entreprise » à bon escient, en reconnaissant pleinement que l'Église n'est pas une « entreprise ». Dans le contexte de l'Église, on doit évidemment regarder au-delà des simples aspects pécuniaires. Mais pourrions-nous emprunter du monde des affaires ce qui est bien établi en termes de saines pratiques de gestion du personnel et déterminer si elles peuvent s'appliquer dans le contexte de l'Église ?

Ceux qui ont eu à gérer du personnel peuvent parler d'employés qui ne sont tout simplement pas réhabilitables et qui doivent être congédiés. Nous les avons tous connus : ceux qui font tout pour contourner les problèmes plutôt que les résoudre ; ceux qui semblent savourer et souvent causer les dissensions entre employés ; ceux qui, sans exception, s'opposent à toutes formes d'innovation ; ceux qui critiquent sans cesse l'organisation et sa direction ; ceux qui donnent invariablement un rendement inférieur. Laissés à eux-mêmes, ces employés peuvent rapidement entraîner la détérioration du moral du personnel et une baisse dans la productivité. Ils doivent être congédiés et c'est pourquoi les politiques de licenciement ne devraient jamais devenir si contraignantes qu'elles rendent le licenciement presque impossible. À l'opposé, elles ne devraient jamais être sans limites, laissant les employés sans défense contre les congédiements injustes et malhonnêtes.

De la même manière, le droit de l'évêque ou de tout supérieur d'embaucher et de congédier à son gré, avec ou sans préavis selon la gravité de la cause pour le congédiement, doit être protégé. Toutefois, la perte involontaire de l'emploi (i.e. lorsque le départ de l'employé est causé par l'employeur, communément appelé « congédié » ou « renvoyé » ou « mis à pied ») ne libère pas l'employeur de son obligation d'agir avec justice et équité. Dans la plupart des cas de conduite insatisfaisante ou de problèmes disciplinaires, des avertissements oraux et écrits devraient être donnés, y compris un délai pour introduire des mesures correctives de rendement, suivies, au besoin, par la suspension avec ou sans paye, et finalement le renvoi final et la résiliation du contrat de travail.

Ces pratiques peuvent aider dans le cas d'employés problématiques. Toutefois, ces « pommes pourries » sont habituellement l'exception plutôt que la règle. Ce ne sont pas tous les licenciements qui sont causés par de mauvaises habitudes de travail. Des conditions économiques précaires peuvent dicter le licenciement de bons employés, que ce soit pour une période temporaire ou de manière permanente. Quels devraient être les principes directeurs lorsqu'une telle décision difficile doit être prise ? Il y en a quatre.

2.1 — Justice et transparence

La Commission de la fonction publique du Gouvernement du Canada offre une direction aux gestionnaires pour évaluer les situations dans lesquelles des licenciements pourraient être nécessaires. Son *Guide de sélection des fonctionnaires aux fins de maintien en poste ou de mise en disponibilité* présente deux valeurs qui doivent alimenter tout processus de licenciement : la justice et la transparence. Le Guide explique que, « la justice exige que les décisions soient prises de façon objective, sans influence politique ou favoritisme personnel ; que les lignes directrices et les pratiques témoignent du juste traitement des personnes […]. La transparence exige que les renseignements relatifs aux décisions, aux lignes directrices et aux pratiques soient communiqués de façon ouverte et en temps opportun »[22].

Si on se retrouve dans l'obligation de licencier un employé qui s'est acquitté de ses fonctions de manière satisfaisante, la justice et la transparence ne sont pas seulement des valeurs qui s'appliquent aux agences gouvernementales. De fait, les lois du travail dans la plupart des pays permettent aux employés de déposer une plainte pour licenciement abusif si on a mis fin à leur emploi de manière injuste, sans raison suffisante ou sans préavis ou indemnisation adéquate. Il faut noter ici, en passant, que verser le salaire d'un an à un employé licencié n'exempte l'employeur de l'obligation de transparence.

2.2 — Les contrats d'emploi et les descriptions de tâches

Les contrats d'emploi qui spécifient les tâches et les responsabilités de l'employé et de l'employeur, de même que les droits lors d'un licenciement, peuvent protéger les deux parties contre les dangers d'un licenciement abusif. Le contrat oblige les parties et ses effets sont reconnus en droit civil et en droit canonique (c. 1290). Même si les contrats de travail sont maintenant une pratique régulière dans plusieurs diocèses, il est toujours triste de voir que ce n'est pas encore une pratique aussi commune ou répandue qu'elle devrait l'être. Plusieurs contrats règlent la question des droits et des obligations relatives à l'emploi, mais rien n'est prévu pour le licenciement ou pour prévenir les révocations injustes de tout office ou ministère[23].

22 Gouvernement du Canada, Commission de la fonction publique, *Guide de sélection des fonctionnaires aux fins de maintien en poste ou de mise en disponibilité*, à <http://www.psc-cfp.gc.ca/plcy-pltq/guides/selection/guid-orie-fra.htm#toc3> (4 avril 2012).

23 Voir R. McDermott, « *Co-Workers in the Vineyard of the Lord* : A Canonical Analysis », dans *The Jurist*, 67 (2007), p. 457 ; voir aussi J. Coriden, « Parish Pastoral Leaders : Canonical Structures and Practical Questions », dans *The Jurist*, 67 (2007), p. 471 : « Le

Avec de saines pratiques contractuelles, les diocèses et les paroisses devraient intégrer des descriptions de tâches dans leur gestion des ressources humaines. Il y a trente ans, nous aurions eu de la difficulté à trouver un diocèse qui offrait des descriptions de tâches au personnel. Maintenant plusieurs diocèses ont incorporé cette pratique avantageuse qui a l'avantage de fournir une mesure de protection pour l'employé contre la possibilité d'une évaluation arbitraire.

Les descriptions de tâches devraient donner la liste de responsabilités et des fonctions inhérentes à un poste, le supérieur auquel l'employé répondra et les qualifications requises pour le poste. Elles peuvent servir d'outil pour les rapports réguliers d'évaluation de rendement qui devraient également faire partie de saines pratiques de gestion du personnel. Si un employé satisfait de manière constante aux exigences de son poste ou les excède, il ou elle devrait être relativement assuré du maintien de son emploi à moins que les circonstances économiques de son employeur ne changent et nécessitent le licenciement de l'employé qui aura reçu un préavis de la décision, avec un compte-rendu transparent et exact des raisons pour la décision, « sans influence politique ou favoritisme personnel ». Procéder à un licenciement sans raison légitime peut certainement s'ouvrir aux possibilités d'une action en justice. Et ceci m'amène au troisième principe directeur.

2.3 — Les politiques de licenciement

Il est certain que plusieurs leaders ou supérieurs dans l'Église ont graduellement intégré de saines pratiques d'affaires dans la gestion des diocèses et des instituts religieux, mais il semble qu'il y ait encore de la place à l'amélioration. Dans certains diocèses, nous trouvons de bonnes politiques sur l'embauche et le licenciement des employés qui garantissent, jusqu'à un certain point, que les droits seront sauvegardés. En réponse aux scandales des abus sexuels, la plupart des diocèses se sont maintenant pourvus de politiques pour la sélection des employés et pour la protection des enfants, ou de politiques dictant la conduite du personnel. Dans la plupart des cas, des politiques ont été mises en place pour l'embauche du personnel, mais rien ou peu qui gouverne la résiliation des contrats, sauf peut-être une condition

ministre ecclésial laïc chargé d'une participation à l'exercice de la charge pastorale en paroisse devrait être publiquement reconnu, avec une nomination annoncée de la même manière que l'on procède pour d'autres annonces pastorales. Il ou elle devrait avoir un contrat définissant l'autorité compétente, les tâches et les responsabilités, la rémunération, les avantages sociaux, les procédures d'évaluation, les conditions pour le renouvellement ou le licenciement ».

pour l'approbation préalable du curé ou de l'évêque. Quelques diocèses ont introduit des politiques couvrant les griefs ou les plaintes. Toutefois, il semble que les politiques sur le licenciement demeurent quelquefois encore incomplètes ou carrément inexistantes.

Une politique pour le licenciement devrait donner la liste des causes pour lesquelles un employé peut être congédié : la violation des règlements ou des politiques de travail, un rendement insatisfaisant, une conduite inappropriée, etc.[24]

Dans les diocèses où le licenciement a été incorporé avec succès dans les politiques de gestion, nous retrouvons les règles suivantes. Il y en a cinq :

- Un employeur doit consulter une autorité déterminée avant de licencier un employé (l'*autorité déterminée* peut être l'évêque, le vicaire épiscopal pour le personnel, le directeur des ressources humaines, un avocat qualifié sur les lois du travail, etc.).
- Un avis adéquat doit être donné — habituellement deux semaines à un mois.
- Des indemnités de licenciement adéquates devraient être données, y compris le paiement de congés de maladie et de vacances non utilisés.
- Un entretien de départ devrait être fait par quelqu'un d'autre que l'employeur et devrait comprendre des points tels que les observations de l'employé sur l'emploi et le licenciement, les allocations de chômage, les questions non réglées des avantages sociaux ou de salaire, le fonds de pension, les emplois futurs.
- Un dossier de licenciement devrait être envoyé à une autorité diocésaine et dûment conservé[25].

Finalement, il faut dire un mot concernant les lettres de référence pour les employés licenciés. Nous sommes probablement tous d'avis que bien qu'elles puissent s'avérer être une tâche plaisante quelquefois, elles peuvent aussi être une source de grand inconfort si un employeur ne peut réellement et en toute vérité trouver quelque chose de positif à dire. Pour résoudre cette difficulté, il peut être utile de faire la distinction entre des lettres d'emploi, des lettres de référence et des lettres de recommandation. Les lettres d'emploi devraient être envoyées quand l'employé a été congédié à cause d'un

[24] Voir C.G. PONTICELLO, « 'For Cause' and 'At Will' Employment : Legal and Moral Implications for the Church as Employer », dans *Church Personnel Issues*, septembre 1993, pp. 4-6 ; W.P. DALY, « Key 'For Cause' Personnel Policies », dans *Church Personnel Issues*, septembre 1993, pp. 7-11.

[25] Voir, par exemple, les politiques dans les archidiocèses et diocèses de Québec, Rimouski, Montréal, Mont-Laurier. Cette liste n'est évidemment pas exhaustive.

rendement insatisfaisant ; elles ne donnent que l'information telle que le nombre d'années dans l'emploi, les fonctions et les tâches. Pour les employés licenciés pour des raisons non reliées au rendement, des lettres de référence donneront la liste des qualifications et des accomplissements de l'employé. La lettre la plus forte est la lettre de recommandation ; elle inclut la même information que la lettre de référence mais elle recommande aussi l'employé pour un emploi en particulier. On doit se rappeler que des recommandations fausses ou exagérées peuvent ouvrir la porte à des poursuites par un employeur éventuel pour des pertes encourues.

Lorsqu'un diocèse émet une politique d'embauche et de licenciement, tous y sont tenus : l'évêque, les vicaires, les curés et tous les superviseurs diocésain ou institutionnel. Les nouveaux prêtres et superviseurs laïcs devraient se familiariser avec la politique au moment où ils commencent leur fonction. Dans une présentation en 2007 à cette Société, Francis Morrisey suggérait qu'il serait peut-être bon de considérer des séminaires ou des journées d'étude diocésaines annuelles portant sur les politiques d'embauche et de licenciement[26].

Pour ce qui concerne le licenciement du ministre ecclésial laïc, je crois qu'un facteur additionnel devrait être considéré. Celui ou celle qui se voit « confier une participation à l'exercice de la charge pastorale d'une paroisse dans le contexte du canon 517, § 2, diffère « non seulement en degré mais aussi en essence » du curé et n'a pas la pleine charge d'âmes. Mais son office comporte aussi une exigence de stabilité. La stabilité — non la permanence — qui est reconnue pour le bien des âmes dans la paroisse devrait s'appliquer au ministre ecclésial laïc qui s'est vu reconnaître par les paroissiens et en qui ils ont mis leur confiance[27].

À cause de l'effet qu'elle peut avoir sur les paroissiens, le Code prévoit une procédure pour la révocation des curés. On reconnaît que la perte de cet office stable peut fragiliser la paroisse. La perte de l'office du ministre ecclésial laïc n'a-t-il pas le même effet ? Sans prétendre que la procédure pour la révocation des curés devrait s'appliquer *mutatis mutandis* à la révocation des ministres ecclésiaux laïcs, ne pourrait-elle pas servir de point de

[26] Voir F. G. MORRISEY, « The Parish as a Community of the Faithful : Building up God's People. Sharers in the Parochial Responsibilities of the Parish Priest », dans *The Parish Today and Tomorrow*, symposium de la Société canadienne de droit canonique, 20-22 juin 2007, Toronto, ON (non publié).

[27] Sur la question des offices ecclésiastiques diocésains et la stabilité objective accordée à l'office du ministre ecclésial laïc dans le contexte du canon 517, §2, voir J. HUELS, « Towards Refining the Notion of 'Office' in Canon Law », dans *The Jurist*, 70 (2010), pp. 396-433.

référence pour l'élaboration de politiques diocésaines ? En plus des canons du Code, je vous rappelle les procédures de 2010 envoyées aux ordinaires pour le renvoi administratif des prêtres. Ces procédures exigent que le prêtre soit appelé, qu'on l'informe des raisons pour le renvoi, qu'il y ait un examen des preuves avec deux assesseurs, etc.[28] Elles sont dérivées de principes solides et on pourrait en faire un modèle pour la situation des laïcs, avec les adaptations appropriées. On se souvient que la procédure qui pourrait s'appliquer à la révocation des ministres ecclésiaux laïcs a quatre formalités :

- Un ministre ecclésial laïc peut être révoqué par l'évêque quand son ministère devient nuisible ou au moins inefficace (c. 1740), principalement dû aux raisons élaborées au canon 1741).
- Une enquête doit être menée par l'évêque ou son délégué et le motif de la révocation sera débattu avec deux membres désignés à partir d'un groupe prédéterminé (c. 1742).
- Le ministre ecclésial laïc devrait avoir l'occasion de donner son point de vue sur la question, de lire les actes de la cause (c. 1745) et de faire un recours s'il se croit lésé dans ses droits par la décision.
- Si le ministre ecclésial laïc a bien accompli son ministère mais, pour le bien des âmes (ou du nouveau curé), devrait quitter la paroisse avant la fin de son mandat, est-ce qu'un transfert dans une autre paroisse serait possible (c. 1748) ?

De toute évidence, l'évêque doit toujours avoir la liberté nécessaire pour pourvoir aux besoins des fidèles. Personne ne veut voir des politiques diocésaines qui lui lieraient les mains, rendant la révocation d'un office presque impossible, ou qui seraient d'un encombrement assommant. Mais une politique diocésaine qui incorporerait quelques protections ou garanties que l'on retrouve dans les canons sur la révocation des offices (cc. 192-195 ; 1740-1746) aiderait beaucoup pour protéger contre des décisions arbitraires ou l'impression d'une décision arbitraire.

2.4 — Les procédures de grief

Il est certain que les controverses entre employé et employeur surviendront toujours, qu'elles soient déclenchées par des mesures disciplinaires ou par un licenciement. Le canon 1446 énonce clairement que les fidèles chrétiens ont le devoir d'éviter les litiges entre eux. Tous les fidèles, y compris

[28] Voir CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, lettre aux ordinaires, no prot. 2010 0823, Directives procédurales pour la perte de l'état clérical, 17 mars 2010, version anglaise dans *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, 162 (2010), pp. 9-15.

les évêques, ont cette obligation morale et légale de régler les controverses de manière pacifique *quam primum* (au plus tôt). Cette recommandation contient une certaine urgence et prévoit que le juge ne doit pas « omettre d'exhorter et d'aider des parties à chercher d'un commun accord une solution équitable à leur différend, et il leur indiquera les moyens convenables à cette fin, en ayant notamment recours à la médiation des sages » (c. 1446, §2).

Certains diocèses ont introduit avec succès des procédures de résolution des conflits, expliquant les procédures de médiation ou d'arbitrage (cc. 1713-1716), et ils ont constitué des comités ou des offices pour régler les cas de conflit. Ces moyens de résolution des conflits sont quelquefois accessibles à d'anciens employés qui veulent contester leur licenciement. Un tel exemple, parmi plusieurs diocèses, est l'Archidiocèse de St. Paul and Minneapolis, aux États-Unis, qui a adopté une politique de travail, intitulée *Justice in Employment*, la Justice au travail, le 1er janvier 1999. Ces politiques et procédures ont été révisées le 1er juillet 2007 et prévoient des directives pour des cas d'arbitrage régis par leur office diocésain de conciliation. Les frais et les dépenses de l'arbitre sont couverts par l'employeur, mais l'employé doit payer les frais de l'avocat, s'il en veut un.

NACPA offre des conseils judicieux pour les administrateurs diocésains qui voudraient incorporer des procédures de grief dans leur politique de ressources humaines. La procédure devrait :

- Être claire et pleinement articulée.
- Être considérée comme un droit de l'employé et, donc, facilement accessible.
- Garantir l'absence de représailles contre ceux qui font un grief.
- Être simple et facile à comprendre.
- Encourager la résolution rapide.
- Donner un appui aux employés-demandeurs.
- Donner un appui aux superviseurs confrontés à un grief.
- Assurer la confidentialité.
- Garantir des décisions expéditives selon un calendrier.
- Assurer la liberté des décisionnaires pour poser des questions, obtenir tous les faits.
- Assurer l'autonomie et l'indépendance des décisionnaires, libres de tout contrôle de la part de la direction supérieure.

Nous reconnaissons que cette dernière caractéristique est quelque peu exotique, singulière ou carrément étrangère dans notre système ecclésiastique, mais elle mérite, je crois, une considération honnête s'il y a un désir

certain d'améliorer la perception qu'ont les employés de nos traitements de griefs. Après tout, plusieurs corporations ont su incorporer ces garanties dans leurs politiques de ressources humaines sans mettre en jeu les pouvoirs de la chaîne de commandement. Si un diocèse néglige d'inclure ces garanties, l'on pourra comprendre que les employés percevront la procédure comme étant froide et inefficace[29].

Comme canonistes, nous savons que si un chrétien sent que ses droits ont été lésés par un autre chrétien dans la communauté, que ce soit l'évêque ou une autre personne en autorité, il peut faire un recours au supérieur hiérarchique. Toutefois, entre la théorie que nous connaissons bien et la pratique, il y a un grand écart. Très peu de gens profitent de leur droit de faire un recours administratif. Le problème est le suivant : ce droit à un recours et la procédure à suivre sont très peu connus par ceux qui travaillent pour l'Église. Bien que, dans le contexte d'un procès contentieux, la sentence doit être publiée « avec l'indication des moyens par lesquels elle peut être attaquée » (c. 1614), il n'existe aucune norme semblable pour la communication d'un acte administratif particulier. Ajoutons à cela le fait que les normes procédurales pour le recours hiérarchique sont plutôt lourdes et quelquefois mal comprises, même par les canonistes ! Et même si la situation s'améliore depuis quelque temps, il existe encore bien peu de jurisprudence publiée de la Signature apostolique, privant les canonistes d'un outil essentiel pour l'application et le développement de ce remède canonique important. Finalement, plusieurs d'entre nous, malheureusement, connaissons trop bien comment difficile il peut être d'accompagner un demandeur dans un recours administratif contre la décision d'un supérieur, spécialement si ce supérieur est l'évêque. Toutefois, ces obstacles ne devraient pas nous empêcher d'assurer que les droits des personnes soient protégés et défendus au besoin.

Les lois de l'Église gouvernant le recours ne sont peut-être pas parfaites, mais elles existent et ont quand même un certain poids. J'attire votre attention sur un jugement de 2011 de la Cour de la Province de l'Ontario dans une cause entre un prêtre et l'Archidiocèse de Kingston. Le prêtre avait été envoyé en congé administratif, puis avait vu ses facultés suspendues et avait finalement été révoqué de son office de curé. Il aurait pu contester ces décrets en faisant un recours, mais il décida plutôt d'intenter une action contre l'Archidiocèse pour les dommages encourus suivant, ce qu'il choisit comme cause du renvoi, un « congédiement implicite »[30]. Le juge reconnut

[29] Voir W. P. Daly et A.M. Winters, « Employment Grievances », dans NACPA, *Working in the Catholic Church*, Kansas City, MO, Sheed & Ward, 1993, p. 1.

[30] « L'expression *congédiement implicite* est utilisée dans les cas où l'employeur, sans avoir directement congédié l'employé(e), a négligé de respecter les conditions d'emploi sur un

que l'Église catholique romaine s'auto-gouverne, que son droit canonique prévoit un processus de revue interne pour des conflits reliés au travail et que ce processus n'enfreint pas les principes de la justice naturelle. L'Archidiocèse avait informé le prêtre des problèmes et lui avait offert l'occasion d'y répondre, mais ce dernier avait décidé de ne pas se prévaloir de ses droits et n'avait donc pas épuisé le processus interne de l'Église. La cause entre le prêtre et l'Archidiocèse fut jugée comme étant de nature ecclésiastique et la Cour décida qu'elle n'avait aucune juridiction dans le conflit[31].

Comme canonistes, il est peut-être de notre devoir de familiariser les autorités ecclésiales et les employés avec ces moyens indispensables pour assurer la justice et l'équité.

Conclusion

Lors du Synode 1971, les évêques avaient rappelé que si l'Église doit pratiquer la justice, elle reconnaît que toute personne qui s'aventure à parler au monde de justice doit, en tout premier, être juste à leurs yeux[32]. Le Code de droit canonique a fait un bon bout de chemin en identifiant et en articulant les droits des individus, et il nous a donné les moyens pour revendiquer et défendre ces droits. Certaines de ces lois sont correctives ou correctionnelles, et, en même temps, préventives. Elles protègent les biens de l'Église et assurent une gouvernance administrative honnête et équitable, exempte de décisions arbitraires et d'abus de pouvoir. Une personne en autorité doit agir seulement en reconnaissant qu'elle est subordonnée à la rationalité du système canonique, les exigences de la justice et du droit divin, et les fins de la mission de l'Église.

Les pratiques diocésaines en ressources humaines ne doivent pas simplement protéger de l'arbitraire mais aussi de l'apparence de l'arbitraire et de décisions injustes.

point important, a modifié unilatéralement ses conditions d'emploi ou a exprimé la ferme intention de faire l'un ou l'autre, forçant ainsi l'employé(e) à démissionner » (GOUVERNEMENT DU CANADA, RESSOURCES HUMAINES ET DÉVELOPPEMENT DES COMPÉTENCES, « Congédiement implicite », dans *Interprétation politiques et guide*, <http://www.rhdcc.gc.ca/fra/travail/ipg/033.shtml> [4 avril 2012]).

31 Voir COUR D'APPEL DE L'ONTARIO, *Hart v. Roman Catholic Episcopal Corporation of Kingston*, Canada, 2011 ONCA 728, Dossier C52714, 22 novembre 2011, <http://www.ontariocourts.ca/decisions/2011/2011ONCA0728.htm> (4 avril 2012).

32 Voir SYNODE DES ÉVÊQUES, *Convenientes ex universo*, 30 novembre 1971, dans A. FLANNERY (dir.), *Vatican II : More Postconciliar Documents*, vol. 2, Northport, NY, Costello Publishing Company, 1982, p. 703.

Dans son livre et article du même nom, *The Living Company*, Arie de Geus, un exécutif du Royal Dutch/Shell Group et un chercheur à la London Business School, réfléchit sur les raisons du succès de certaines entreprises et de l'échec d'autres. Il conclut que les « entreprises meurent parce que leurs gestionnaires se concentrent uniquement sur l'activité économique de produire des biens et des services, et oublient que la véritable nature de leur entreprise est d'être une communauté d'humains »[33]. L'Église n'est pas une entreprise. Mais, après tout, si l'Église veut avoir quelque crédibilité que ce soit alors qu'elle continue dans sa mission dans le monde, l'Église-employeur doit être un modèle d'honnêteté, de justice et d'équité. C'est Émile Zola qui disait que, « Savoir où l'on veut aller, c'est très bien ; mais il faut encore montrer qu'on y va ».

[33] Voir A. De Geus, « The Living Company », dans *Harvard Business Review*, mars 1997.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 361-405
doi: 10.2143/STC.47.2.3025856

L'INCIDENCE SUR L'ÉGLISE LATINE DES CANONS 29-38 DU *CCEO* TRAITANT DE L'INSCRIPTION[1]

JOBE ABBASS, OFM CONV*

RÉSUMÉ — Dans la Note explicative officielle du Saint Siège relative au Canon 1 du *CCEO*, le Conseil pontifical pour les textes législatifs indiquait que « l'Église latine est implicitement comprise par analogie chaque fois que le *CCEO* emploie explicitement l'expression 'Église *sui iuris*' dans le contexte des relations inter-ecclésiales ». Dans cette perspective, l'auteur étudie les canons 29-38 du *CCEO* sur l'ascription pour déterminer la mesure dans laquelle ces canons orientaux visent expressément à se rapporter à l'Église latine, voire à obliger cette dernière. Comme les canons de 29 à 38 du *CCEO* contiennent tous l'expression Église *sui iuris*, l'étude les examine à la lumière de la Note explicative et en référence à leur histoire législative comme elle ressort de Nuntia. Le législateur s'est servi du canon 1 du *CCEO*, pour établir implicitement une inter-relation entre les codes oriental et latin, ainsi que le confirme certainement la conclusion que la Note explicative tire avec autorité. Ceci dit, d'autres canons créent effectivement une inter-relation complémentaire des deux codes. Dans les cas où la signification de canons du Code latin fait l'objet d'un doute, on peut faire référence aux passages parallèles du Code oriental et s'en servir pour contribuer à résoudre ces ambiguïtés (*CIC* c. 17). De même, lorsque des lacunes législatives apparaissent dans le Code latin, on peut les combler, dans des cas individuels, en recourant aux lois orientales portant sur les mêmes sujets (*CIC* c. 19). Lorsque c'est possible, l'auteur applique ces règles d'interprétation dans les commentaires sur les canons 29-38 du *CCEO* qu'il nous offre ici.

[1] Cet article est le texte d'une conférence tenue dans le cadre du 48ième Congrès Annuel de la Société canadienne de droit canonique à Sudbury, Ontario du 28 au 31 octobre 2013. La traduction de l'anglais a été préparée par : Mgr Jean Pelletier, p.h. ancien chancelier de l'Archidiocèse de Québec, actuellement desservant à la chapelle St-Joseph de Shannon.

* Professeur de droit canonique, Université Saint Paul, Ottawa, Ontario.

SUMMARY — Based upon the Holy See's official Explanatory Note regarding *CCEO* canon 1 in which the Pontifical Council for Legislative Texts indicated that "the Latin Church is implicitly included by analogy each time that CCEO explicitly uses the term 'Church *sui iuris*' in the context of interecclesial relations," the author studies *CCEO* canons 29-38 on ascription to determine the extent to which these Eastern canons expressly intend to regard or oblige even the Latin Church. Since all of *CCEO* canons 29-38 contain the expression "Church *sui iuris*," the study examines the canons in the light of the Explanatory Note and with the help of their legislative history as reported in *Nuntia*. By way of *CCEO* canon 1, the legislator has implicitly set up an interrelationship of the Eastern and Latin Codes and the authoritative conclusion reached in the Explanatory Note assuredly confirms it. However, other canons also effectively create a complementary interrelationship of the Codes. In cases where the meaning of Latin canons remains doubtful, recourse can be made to parallel passages in the Eastern Code as an aid to resolving those ambiguities (*CIC* c. 17). Also, if legislative gaps are evident in the Latin Code, those lacunae can be filled, in individual cases, with Eastern laws made in similar matters (*CIC* c. 19). Where applicable, the author applies these interpretative rules in the commentaries offered here regarding *CCEO* canons 29-38.

Introduction

Lorsque l'on compare les canons du *Codex Iuris Canonici* (*CIC*) qui portent sur l'inscription avec ceux du *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (*CCEO*), on se rend compte immédiatement que les normes contenues dans ce dernier sont beaucoup plus détaillées. En effet, alors qu'il n'y a que deux canons du Code latin (111-112) qui sont consacrés à l'inscription à une Église *sui iuris,* il y en a dix dans le *Code des canons des Églises orientales* qui parlent du même sujet[2]. Même si le Code latin ne concerne que l'Église latine et que le Code oriental ne régit que les Églises catholiques orientales, les deux ne sont pas si séparés et distincts au point de n'avoir aucune relation entre eux. Le législateur lui-même a voulu établir une corrélation entre les deux Codes lorsqu'il a présenté le nouveau Code

[2] Les canons du *CIC* qui traitent de ce sujet, de même que leurs équivalents dans le *CCEO* placés entre parenthèses, sont : 111 §1 (29 §1) ; 111 §2 (30, 588) ; 112 §1, 1o (32 §1) ; 112 §1, 2o (33) ; 112 §1, 3o (34) ; 112 §2 ne se retrouve que dans le *CIC*. Les canons du *CCEO*, de même que les normes qui leur sont équivalentes dans le *CIC* et qui apparaissent entre parenthèses, sont : 29 §1 (111 §1) ; 30 (111 §2) ; 32 §1 (112 §1, 1o) ; 33 (112 §1, 2o) ; 34 (112 §1, 3o). Les canons 29§2, 31, 35-38 ne se retrouvent que dans le Code oriental. Voir C.G. Fürst, *Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1992, pp. 4 et 118.

oriental à la 28e Congrégation générale du Synode des Évêques, le 25 octobre 1990. Jean-Paul II avait souligné qu'il considérait que le *CCEO* de même que le *CIC* et *Pastor Bonus* faisaient partie intégrante d'« un seul *Corpus Iuris Canonici* » dans l'Église universelle[3]. Dès le premier canon du *CCEO*, le Souverain Pontife a bien codifié cette corrélation. Contrairement au canon 1 du *CIC*[4], le canon 1 du *CCEO* déclare : « Les canons du présent Code concernent toutes les Églises orientales catholiques et elles seules, à moins d'une autre disposition expresse touchant les relations avec l'Église latine »[5].

Il y a, bien sûr, neuf canons du *CCEO* qui obligent expressément, c'est-à-dire explicitement, l'Église latine[6]. Jusqu'à tout récemment, il y avait toutefois des différends entre canonistes sur l'interprétation exacte à donner au terme *expresse*. Une minorité d'auteurs canoniques avançait qu'en utilisant le terme *expresse*, le législateur avait l'intention de n'appliquer les canons du Code oriental à l'Église latine que lorsque cette dernière était explicitement nommée. Cependant, en accord avec une règle traditionnelle d'interprétation selon laquelle tout ce que le droit établit expressément (*expresse*) peut être manifesté soit implicitement, soit explicitement, une majorité d'auteurs ont soutenu que les canons du Code oriental concernent aussi ou obligent implicitement l'Église latine lorsqu'on emploie l'expression « Église *sui iuris* », laquelle peut faire référence à l'Église latine aussi bien qu'aux Églises catholiques orientales *sui iuris*[7]. Puis, le 8 décembre 2011, au moyen d'une Note explicative officielle concernant l'interprétation qui devait être donnée au canon 1 du *CCEO*, le Conseil pontifical pour les

3 *AAS*, 83 (1991) 490. Le pape déclarait : « En présentant à cette assemblée, si représentative de l'universalité de l'Église, le Code qui régit la discipline commune de toutes les Églises catholiques orientales, je le considère comme partie intégrante de l'unique *Corpus Iuris Canonici*… » version française tirée du *Code des canons des Églises orientales*, texte officiel et traduction française par Émile Eid et René Metz (Cité du Vatican, Librairie éditrice vaticane, 1997), p. 1036. (Note : à moins d'indications contraires, les traductions françaises à partir de l'anglais ou d'autres langues étrangères sont celles du traducteur).

4 Le canon 1 du *CIC* dit : « Les canons du présent Code concernent seulement l'Église latine ».

5 Dans ce texte, la version française des canons du *CCEO* et celle du *CIC* sont tirées respectivement du *Code des canons des Églises orientales*, traduction française par Émile Eid et René Metz (Cité du Vatican, Librairie éditrice vaticane, 1997) et du *Code de droit canonique*, bilingue et annoté, 3e édition corrigée et mise à jour, traduction française sous la direction d'Ernest Caparros et Hélène Aubé (Montréal, Wilson & Lafleur, 2009).

6 Les neuf canons du *CCEO* qui concernent explicitement l'Église latine sont : *CCEO* cc. 37 ; 41 ; 207 ; 322 ; 696 §§1-2 ; 830 §1 ; 916 §5 ; et 1465.

7 Pour un résumé de ces opinions minoritaires et majoritaires, voir J. Abbass, "Transfer to Another Church *Sui Iuris*, Including the Latin Church (*CCEO* c. 32 §2)," dans *Jur*, 72 (2012), pp. 646-655.

Textes législatifs déclarait : « En conséquence, on doit s'en tenir à la position que l'Église latine est implicitement comprise par analogie chaque fois que le *CCEO* utilise explicitement le terme 'Église *sui iuris'* dans le contexte des relations interecclésiales »[8]. Étant donné son importance pour de futures interprétations canoniques, une version française de la Note explicative du Conseil Pontifical, réalisée à partir de la traduction anglaise du texte original italien, apparaît en annexe de la présente étude[9].

Même lorsque les normes orientales ne contiennent pas l'expression « Église *sui iuris* », il semblerait aussi que la corrélation implicite (*expresse*) des Codes peut exister simplement en raison de la nature des choses (*ex natura rei*), par exemple, dans le contexte de l'inscription à une Église *sui iuris* ou du passage de l'une à l'autre. Bien que la Note explicative ne limite pas d'une façon péremptoire les occasions où les normes orientales peuvent inclure aussi implicitement l'Église latine, elle ne fait pas référence à une catégorie de normes contenues dans le *CCEO* qui obligent implicitement aussi l'Église latine *ex natura rei*. Toutefois, la Note explicative semble être ouverte à une telle possibilité dans le contexte des relations interecclésiales même si elle n'aborde pas spécifiquement cette ligne de raisonnement interprétatif. De toute façon, bien qu'on puisse maintenir que toutes les normes du *CCEO* sur l'inscription qui seront examinées dans cette étude comprennent expressément (de façon implicite) l'Église latine *ex natura rei*, les mêmes canons seront abordés principalement dans la perspective de la règle d'interprétation établie par le Conseil pontifical concernant l'emploi de l'expression « Église *sui iuris* ». Étant donné que tous les canons du *CCEO* sur l'inscription, c'est-à-dire les canons 29-38, contiennent l'expression « Église *sui iuris* », ils seront analysés pour déterminer jusqu'à quel point les normes orientales veulent expressément inclure ou obliger l'Église latine. De plus, à partir du compte-rendu des délibérations de la *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo* (*PCCICOR*), on évaluera l'historique législatif de ces normes pour déterminer si une telle interprétation peut se voir confirmer.

Cela dit, comme l'auteur de ces lignes l'a maintenu depuis un certain temps, la corrélation entre le Code latin et le Code oriental n'est pas épuisée par le canon 1 du *CCEO*[10]. Le canon 17 du *CIC* et son équivalent dans le

[8] Voir *Comm,* 43 (2011), pp. 315-316. (Traduction française de M. Pierre Bellemarre, professeur à la Faculté de Droit canonique de l'Université St-Paul).

[9] Pour un commentaire de la Note explicative officielle du Conseil Pontifical, voir J. ABBASS, "The Explanatory Note regarding CCEO Canon 1 : A Commentary," dans *StC*, 46 (2012), pp. 293-318.

[10] Voir J. ABBASS, "The Interrelationship of the Latin and Eastern Codes", dans *Jur*, 58 (1998), pp. 1-40 (ABBASS, "Interrelationship") et IDEM, "The Eastern Code at the Service of Interecclesial Communion", dans *CLSAP*, 68 (2006), pp. 65-86.

CCEO, le canon 1499, établissent effectivement une corrélation entre le Code latin et le Code oriental en servant de guides complémentaires à l'interprétation canonique. Tout comme le canon 17, le canon 1499 du *CCEO* déclare : « Les lois doivent être comprises selon le sens propre des mots considéré dans le texte et le contexte ; si le sens est demeuré douteux et obscur, selon les lieux parallèles, s'il y en a, selon la fin et les circonstances de la loi et l'esprit du législateur ». Alors que le canon 18 du Code latin de 1917 limitait le recours aux « lieux parallèles de ce Code (latin) », le canon 17 du *CIC* et le canon 1499 du *CCEO* n'excluent pas d'avoir recours aux textes parallèles de l'un ou l'autre des Codes afin d'aider l'interprétation canonique. Par conséquent, là où le sens des lois contenues dans l'un de ces Codes demeure douteux, les lois qui régissent les mêmes matières dans l'autre Code peuvent servir de lieux parallèles pour résoudre les ambiguïtés d'interprétation. Toutefois, cette règle d'interprétation n'est pas destinée à conditionner ou amoindrir l'autorité du législateur dans l'interprétation authentique des lois, ou encore de ceux à qui le législateur a concédé ce pouvoir, et elle ne le peut pas non plus (*CIC* c. 16 §1 ; *CCEO* c. 1498 §1)[11].

Un autre domaine susceptible de corrélation entre les Codes latin et oriental se manifeste au canon 19 du *CIC*. On y lit : « Si, dans un cas déterminé, il n'y a pas de disposition expresse de la loi universelle ou particulière, la cause, à moins d'être pénale, doit être tranchée en tenant compte des lois portées pour des cas semblables, des principes généraux du droit appliqués avec équité canonique, de la jurisprudence et de la pratique de la Curie Romaine, enfin de l'opinion commune et constante des docteurs »[12]. Donc, à l'exception des causes pénales, là où il y a une lacune dans le Code latin, le cas doit être résolu en ayant recours à quatre sources, une desquelles étant constituée des lois promulguées pour des cas semblables. Il semble s'ensuivre également que, là où le Code oriental possède des lois qui régissent des cas semblables à ceux qu'on retrouve dans le Code latin, les normes orientales pourraient servir à combler des vides législatifs dans le Code latin. De fait, comme le législateur a promulgué le Code oriental presque huit ans après le Code latin, il se peut très bien qu'il ait tenu compte de

11 Comme le c. 16 §1 du *CIC*, le c. 1498 §1 du *CCEO* dit : « Le législateur interprète authentiquement les lois, ainsi que celui auquel il a conféré le pouvoir d'interpréter authentiquement ».

12 La corrélation entre les Codes n'est pas établie par le c. 1501 du *CCEO* puisqu'on n'y fait pas référence à des « lois portées pour des cas semblables ». En ce qui concerne les lacunes dans le Code oriental, le c. 1501 du *CCEO* dit : « Si sur une matière déterminée il n'y a pas une prescription expresse de la loi, la cause, à moins d'être pénale, doit être tranchée selon les canons des Synodes et des saints Pères, les coutumes légitimes, les principes généraux du droit canonique appliqués avec équité, la jurisprudence ecclésiastique et la doctrine canonique commune et constante ».

certaines lacunes du Code latin lorsqu'il a édicté les lois orientales plus récentes. Encore une fois, cependant, cette norme interprétative ne peut être invoquée que dans des cas individuels et l'autorité judiciaire ou exécutive appelée à résoudre le cas ne peut nullement se substituer à l'autorité du législateur qui seul peut intervenir et remédier aux lacunes de façon définitive.

Étant donné la corrélation entre les Codes établie par les canons orientaux et latins de l'unique *Corpus Iuris Canonici* de l'Église catholique, le but de cette étude est de montrer l'incidence, même sur l'Église latine, des canons 29-38 concernant l'inscription et le transfert à une Église *sui iuris*. Après une brève introduction qui dénote le contexte et l'état d'esprit au sein du groupe de travail pertinent du *PCCICOR*, on examinera successivement chacun des canons orientaux. On présentera un commentaire sur chaque norme, à la lumière du canon 1 du *CCEO* et, particulièrement, de la Note explicative du Conseil pontifical. Là où cela peut s'appliquer, une référence aux règles d'interprétation contenues dans les canons 17 et 19 du *CIC* sera incorporée aux commentaires.

1 — *Canons 29-38 du CCEO : contexte et état d'esprit au sein du PCCICOR*

La tâche de réviser les anciennes normes orientales sur l'inscription avait été confiée au deuxième groupe de travail du *PCCICOR*, le *Coetus de Normis Generalibus, Ritibus, Personis physicis et moralis, Potestate ordinario et delegata (Cœtus de Ritibus)*. Composé de seize membres, le groupe de travail s'était rencontré du 19 au 31 janvier 1976 pour réviser les normes pertinentes contenues dans les canons 1-15 de *Cleri sanctitati* (*CS*)[13]. Bien que ces normes aient porté le titre *De Ritibus orientalibus*, plusieurs d'entre elles, de fait, s'appliquaient également à l'Église latine. Le canon 15 de *CS* disait : « Les clercs et les fidèles de tout rite, sans exclure le rite latin, sont liés par les dispositions des canons 1 §2, 4, 5, 7, 10 11 §2 et 13 ». Toutefois, dès le début, le *Cœtus de Ritibus* avait décidé de supprimer le canon 15 de *CS* car, en règle générale, le groupe ne voulait pas établir dans le Code oriental des normes pour les fidèles latins. Au moment où les membres travaillaient à préparer une ébauche révisée des canons 1-15 de *CS*, ils espéraient qu'en même temps, la commission latine équivalente produirait un projet révisé des mêmes canons pour l'Église latine. Pourtant, les membres du *Cœtus de Ritibus* savaient fort

[13] *Nuntia*, 3, 1976, pp. 44-45.

bien que les normes qu'ils proposaient sur l'inscription et le transfert dans les différentes Églises qui composaient l'Église catholique tout entière impliqueraient de façon implicite l'Église latine. Comme l'expression « Église *sui iuris* » n'était pas encore entrée dans la formulation des canons orientaux, on peut seulement en déduire que le groupe de travail croyait que les nouvelles normes orientales sur l'inscription concerneraient implicitement l'Église latine en tant que l'une de ces différentes Églises, simplement en raison de la nature des choses (*ex natura rei*). Le rapporteur du groupe de travail, l'archimandrite Elias Jarawan, déclarait :

> Quant au can. 15 de C.S. les consulteurs ont été tous d'accord pour sa suppression. De fait il a paru opportun à la majorité des consulteurs d'éviter, partout où cela est possible, de donner des prescriptions concernant les latins dans le Code oriental. Celles-ci devraient être toutes incorporées dans le Code latin lui-même, aussi bien en ce qui regarde l'inscription à l'Église latine que le passage de cette grande Église à une Église orientale.
>
> Il est évident que les canons relatifs aux rites sont généraux, et impliquent aussi l'Église latine, mais, en soi, ils trouvent leur place plus naturelle dans le CICO, en tant que celui-ci s'applique aux diverses Églises, bien que dans le Code latin, valable seulement pout l'Église Latine, on peut souhaiter, que soient introduits les canons qui sont énumérés dans le C.S. 1-15, dûment révisés.[14]

Il est clair que la Commission latine n'introduisit pas ces normes détaillées, comme le démontrent les seuls canons 111-112 du *CIC*. De plus, étant donné l'état d'esprit des auteurs du schéma oriental qui voulaient éviter de légiférer pour les Latins en ce qui avait trait à l'inscription et au passage d'une Église à une autre, il est difficile de maintenir que les canons 29-38 du *CCEO* sont des canons latins. Et pourtant, comme l'indiquait le *Cœtus de Ritibus*, les normes orientales en ces matières concernent implicitement l'Église latine, et cela est vrai dans la mesure où elle est une des vingt-trois Églises catholiques unies au Siège de Rome.

2 — Inscription des enfants à une Église sui iuris (c. 29 du CCEO)

Le canon 29 du *CCEO* régit l'inscription des enfants âgés de moins de 14 ans et se divise en deux paragraphes : le §1 établit une règle générale concernant les enfants qui sont présentés au baptême par leurs parents, alors que le §2 traite des cas particuliers d'enfants de mère célibataire, de parents

[14] *Nuntia*, 3 (1976, pp. 52-53. La version originale française vient de *Nuntia*, 3.

inconnus ou de parents non baptisés. Le canon 29 du *CCEO* trouve son équivalent dans le canon 111 §1 du *CIC* mais les normes ne sont pas tout à fait les mêmes. Le canon 111 §1 du *CIC* dit : « Par la réception du baptême, les enfants dont les parents relèvent de l'Église latine sont inscrits à cette Église ; il en est de même si l'un des parents n'en relève pas, mais qu'ils aient choisi tous les deux d'un commun accord de faire baptiser leur enfant dans l'Église latine ; en cas de désaccord, l'enfant est inscrit à l'Église rituelle dont relève le père ». En particulier, alors que le canon 29 §1 du Code oriental prévoit qu'un enfant peut être inscrit à l'Église *sui iuris* de qui relève sa mère, si les deux parents sont d'accord, on a avancé que le canon 111 §1 du Code latin ne semble pas permettre la même chose dans le cas d'une mère catholique orientale[15]. De fait, comme nous le verrons à partir de l'*iter* du canon oriental, on s'est exprimé et on a écrit davantage sur ce point, au sein du *PCCICOR*, que sur peut-être n'importe quel autre sujet concernant les normes orientales sur l'inscription.

En général, le canon 29 §1 du *CCEO* stipule qu'un enfant âgé de moins de 14 ans est inscrit, en vertu du baptême, à l'Église *sui iuris* du père. Cependant, si seule la mère est catholique ou si les deux parents sont d'accord pour le demander (*si ambo parentes concordi voluntate petunt*), l'enfant peut être inscrit à l'Église de la mère. Comme on le verra, il y a eu une opposition constante à l'insertion de cette clause au sein du *PCCICOR* de la part des orientaux qui craignaient la décroissance, si ce n'est la disparition, des Églises catholiques orientales *sui iuris*, particulièrement dans la diaspora. Pour tempérer cette crainte, les normes font une exception en prévoyant, au moyen du droit particulier, des dispositions autres que la règle générale. Le canon 29 §1 du *CCEO* dit :

> L'enfant, qui n'a pas encore atteint l'âge de quatorze ans accomplis, est inscrit par le baptême à l'Église *sui iuris* à laquelle est inscrit le père catholique ;

[15] Voir J.P. McIntyre, "Rite," dans *New Commentary on the Code of Canon Law*, J.P. Beal et al. (dir.), New York, N.Y./Mahwah, N.J., Paulist Press, 2000, p. 51. L'auteur déclare : « le premier paragraphe du canon (111) présente une norme restrictive. Supposons que nous nous trouvons en présence d'un père latin et d'une mère orientale et que les deux parents soient d'accord, l'enfant peut-il être baptisé dans le rite oriental ? Le canon ne le permet pas. S'ils sont tous deux d'accord, cela doit être dans l'Église latine ». Voir aussi G. Nedungatt, "Churches *sui iuris* and Rites," dans G. Nedungatt (dir.), A Guide to the Eastern Code : A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches, Rome, Pontifical Oriental Institute, 2002, p. 119, note 43 (=Nedungatt, "Churches and Rites"). L'auteur dit : « Le canon équivalent du CIC, 111 §1, permet aux parents de s'entendre pour choisir l'Église latine au baptême de leurs enfants, si l'un des parents n'en relève pas. Il peut arriver que l'Église latine soit l'« Église rituelle » (Église *sui iuris*) de la mère ou du père, mais, si l'on s'en tient à la formulation du canon, ils ne peuvent pas s'entendre pour choisir l'Église orientale *sui iuris* de la mère, mais seulement celle du père ».

> si toutefois seule la mère est catholique ou, si les deux parents le demandent d'un commun accord, il est inscrit à l'Église *sui iuris* à laquelle appartient la mère, restant sauf le droit particulier établi par le Siège Apostolique.

Au sein du *PCCICOR*, une première ébauche de cette norme orientale avait été proposée par le *Cœtus de Ritibus* dans sa révision du canon 6 de *CS*, qui disait : « Parmi les différents rites, une personne appartient à celui par les cérémonies duquel elle a été légitimement baptisée ». Le groupe de travail voulait qu'il soit clair que l'inscription se décidait, non par le baptême, mais par l'appartenance des parents à une Église particulière. Par conséquent, la première version proposée se lisait comme suit : « Par le baptême, on est inscrit à l'Église particulière du père (*patris*) ; si, toutefois, seule la mère est catholique, à l'Église particulière de la mère »[16]. Comme certains consulteurs voulaient ajouter après *patris* les mots *vel si ambo parentes consentiant, matris,* on ajouta provisoirement la clause, de telle sorte que, en tant que canon 10 §1 du *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium* (Schema de 1984), la norme se lisait maintenant comme suit : « Par le baptême, on est inscrit à l'Église du père ; si toutefois seule la mère est catholique (ou si les deux parents y consentent), à l'Église de la mère »[17].

Au cours de la *denua recognitio* du Schéma de 1984, le canon 10 §1 fit l'objet de vives critiques à cause de l'insertion de la clause *vel si ambo parentes consentiant*. On soutenait qu'en permettant qu'un enfant soit inscrit à l'Église de la mère, on allait à l'encontre de la tradition orientale selon laquelle un enfant doit être inscrit à l'Église du père. Les consulteurs maintenaient ensuite que de permettre qu'un enfant soit inscrit à l'Église de la mère — et il était clair qu'ils visaient l'Église latine, particulièrement dans la diaspora — mènerait à l'affaiblissement et à la décroissance des Églises catholiques orientales. Un extrait des délibérations du *PCCICOR* montre bien jusqu'à quel point l'Église latine était implicitement associée dans les remarques qui étaient faites sur le canon 10 §1. On y lit :

1) Cinq entités consultatives se sont prononcés contre l'insertion dans le canon de la clause « si ambo parentes consentiant », en soulignant le fait que cela est contraire aux traditions orientales, aux lois sur les statuts des personnes en Orient, à la mentalité des fidèles orientaux, et parce que cela mènerait à un affaiblissement de la vitalité des Églises orientales présentes dans les territoires occidentaux et à l'appauvrissement de ces Églises.

[16] *Nuntia*, 3 (1976), p. 49 (c. 7 §1).
[17] *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 10 §1).

2) Trois entités consultatives ont proposé une discipline qui différencie l'Occident de l'Orient, dans le but de protéger les « Églises orientales qui sont en minorité dans les secteurs latins, ou sur un territoire où existent et fonctionnent plusieurs diocèses latins qui exercent une influence considérable sur les Orientaux, catholiques et orthodoxes »…
3) Une conférence épiscopale latine, désireuse de favoriser l'existence et le développement d'une Église orientale sur son territoire, proposait que soit donnée la possibilité d'avoir une « lex particularis » différente de ce qui est établi au §1 ou dans les canons 111 et 112 du CIC[18].

Essentiellement, un choix devait être fait, soit en faveur de la tradition orientale actuelle d'inscrire un enfant à l'Église du père, soit en faveur d'un droit égal du père et de la mère à décider à quelle Église leur enfant serait inscrit. Le compte-rendu des délibérations se lit comme suit : « Sur la table se trouvait le choix difficile qu'il fallait faire entre donner la préséance aux droits fondamentaux des parents, mettant le mari et la femme sur le même niveau en cette matière, et à ce qui était en harmonie avec les traditions orientales et une mentalité enracinée, et peut-être, à ce qui était requis pour la sauvegarde des Églises orientales »[19]. Après plusieurs jours de vifs débats, les experts, à qui on avait confié la *denua recognitio* du Schéma de 1984, ne pouvaient en arriver à un consensus concernant l'insertion de la clause *vel si ambo parentes consentiant*. Toutefois, le secrétariat indiquait qu'on pouvait en venir à une solution si, tout en conservant cette clause, on pouvait en ajouter une autre qui dirait : *salvo iure particulari a Sede Apostolica statuo*. Les experts se mirent d'accord (8 pour et 2 contre, 1 abstention : 11 présents) et le canon 10 §1 se lisait maintenant : « Par le baptême, on est inscrit à l'Église à laquelle le père est inscrit ; si, toutefois, seule la mère est catholique ou si les deux parents sont d'accord pour le demander, on sera inscrit à l'Église à laquelle appartient la mère, restant sauf le droit particulier établi par le Siège Apostolique »[20].

Tel que modifié, le canon 10 §1 devint subséquemment le canon 28 §1 du *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* de 1986 (ou *SCICO* de 1986)[21]. Après que les membres du *PCCICOR* eurent fait leurs observations sur le schéma complet du futur Code, on en confia l'examen et la révision au *Cœtus de expensione observationum*. En ce qui avait trait au canon 28 §1 du *SCICO*, une première observation fit remarquer à quel point la norme était

[18] *Nuntia*, 22 (1986), pp. 24-25 (c. 10 §1).
[19] *Nuntia*, 22 (1986), p. 26 (c. 10 §1).
[20] *Nuntia*, 22 (1986), p. 27 (c. 10 §1).
[21] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 5 (c. 28 §1).

différente du canon 111 §1 du *CIC* relativement à l'inscription possible d'un enfant à l'Église de sa mère catholique orientale. Sans donner d'explication, le *Cœtus* répondit simplement que la même possibilité existait dans le canon latin. L'observation, de même que la réponse du groupe de travail, disait :

> Si on compare le canon avec le canon 111 du *CIC*, on remarque que le CIC n'ouvre pas la porte à un transfert à un rite oriental, alors que le Schéma oriental permet la possibilité d'un transfert au rite latin si la mère, par exemple, est de rite latin. De fait, dans le cas d'une différence rituelle entre les deux parents, l'enfant pourra toujours être baptisé dans un rite oriental donné auquel l'un des deux parents appartient.

Réponse : la même possibilité existe au c. 111 du CIC[22].

En même temps, comme cela avait été le cas pendant la *denua recognitio* du Schema de 1984, des membres du *PCCICOR* s'objectèrent à la clause « ou si les deux parents sont d'accord pour le demander », parce que cela était contraire à la tradition orientale et que cela mènerait inévitablement à la décroissance des Églises orientales, particulièrement dans la diaspora. Même si l'Église latine n'était jamais explicitement nommée dans le canon, on peut presque certainement conclure, à partir des observations, que l'Église latine constituait un protagoniste principal dans le contexte de la discussion sur la norme orientale et des remarques qui suggéraient que l'appauvrissement des Églises catholiques orientales surviendrait inévitablement au profit d'une autre Église. Le compte-rendu des délibérations dresse la liste des raisons suivantes sur lesquelles se basaient les objections des membres :

1) Nous réfutons absolument le présent texte qui donne aux deux époux le droit d'inscrire un enfant au rite de la mère. Cela est contraire à la tradition orientale. Qui plus est, dans les pays occidentaux, une telle facilité pourrait, à long terme, mener à la suppression d'une de notre Église (1 membre).
2) Selon la tradition orientale, un enfant baptisé dans l'Église catholique ou l'Église orthodoxe est inscrit, même dans les registres civils, au rite du père. Une fois en âge de pouvoir le faire, cette personne peut

22 *Nuntia*, 28 (1989), p. 20 (c. 28 §1). Même si le c. 111 §1 du *CIC* n'est certainement pas explicite, on peut suggérer que l'inscription à l'Église latine n'est qu'une des options ouvertes aux parents et que l'inscription à l'Église orientale de la mère n'est pas exclue. Voir D. SALACHAS, « L'appartenenza giuridica dei fedeli a una Chiesa orientale *sui iuris* o alla Chiesa latina », dans *Periodica de re canonica*, 83 (1994), p. 27. L'auteur déclare : « Le *Cœtus de expensione observationum* a répondu que 'la même possibilité existe dans le *CIC* ' », ce qui est vrai, car le c. 111 §1 du *CIC* ne semble pas exclure la possibilité que les parents de rites différents (latin et oriental) puissent, d'un commun accord, choisir que leurs enfants soient baptisés dans l'Église orientale à laquelle l'un des deux époux appartient ».

s'inscrire elle-même, *servatis de iure servandis*, à un autre rite. Le canon 28 et le canon 29 sont fatals pour nos Églises orientales. « Ils les condamneront un jour en Occident à la disparition » (1 membre).

3) D'une manière définitive, la clause va contribuer à la diminution du nombre des membres des Églises catholiques orientales, car les parents vont opter pour l'Église qui est géographiquement plus proche et plus avantageuse pour eux…

4) Cette liberté ne manquera pas de générer, au cœur du foyer, la discorde et la tension. La mère pourrait tenter d'imposer sa volonté à son mari et l'Église à laquelle elle appartient pourrait trouver une occasion pour faire pression sur elle dans le but d'obtenir l'inscription de l'enfant à l'Église de qui elle relève. Il semble plus sage d'opter pour l'Église du père, une décision qui est plus en harmonie avec l'esprit oriental. Le droit vise le bien commun de la communauté et non pas à favoriser une communauté aux dépens d'une autre. Si, de cette façon, on accorde aux parents la liberté de décider du rite de leurs enfants, ne serait-il pas alors nécessaire de reconnaître le droit des enfants, une fois qu'ils sont parvenus à l'âge de pouvoir le faire, de choisir l'Église à laquelle ils veulent appartenir ? En ce qui concerne le droit particulier que nous voulons voir comme une sauvegarde, nommément « restant sauf le droit particulier établi par le Siège Apostolique » il semble qu'il ne résoudrait pas les éventuelles controverses et qu'il pourrait donner naissance à des abus (1 membre)

5) Selon la tradition séculaire des Églises orientales, et particulièrement selon la mentalité des fidèles, l'épouse, dans le mariage, suit toujours le rite de son mari (1 membre).

Comme le *Coetus de expensione observationum* ne voyait aucune différence entre ces observations et celles que les groupes de travail précédents avaient eu à considérer, le groupe décida de confirmer les décisions antérieures. Le *Cœtus* déclara : « Les propositions ont été au cœur des délibérations des *Cœtus* précédents. Leurs travaux, décrits dans *Nuntia* 22, p. 24, ne peuvent qu'être confirmés, étant donné que l'égalité des droits des parents est un principe fondamental qui va de soi. Dans les situations particulières, la clause finale y pourvoit suffisamment »[23].

[23] En ce qui a trait aux observations des membres et cette réponse du *Cœtus de expensione observationum*, voir *Nuntia*, 28 (1989), pp. 20-21 (c. 28 §1). Toutefois, à la suite de la remarque d'un autre membre, le *Cœtus* changea effectivement le début du canon 28 §1 du *SCICO*, lequel se lisait : « Par le baptême, une personne est inscrite à l'Église à laquelle le père est inscrit ». Cette modification fut faite pour tenir compte de la norme orientale

Avant que le Code oriental ne soit promulgué, les membres du *PCCICOR* se rencontrèrent en deuxième assemblée à Rome, du 3 au 14 novembre 1988. Trente-six membres y étaient présents[24]. Dès le 5 novembre, dix membres présentèrent une motion visant à examiner de nouveau trois canons, y compris le canon 28 du *SCICO*. En proposant qu'un enfant doive toujours suivre le rite du père, les membres, en ce qui avait trait au canon 28 §1 si contesté, déclaraient : « La première version de ces canons non seulement ne défend pas les Églises orientales florissantes, mais elle deviendra une source permanente de dangers pour leur survie, particulièrement dans les régions occidentales »[25]. Visiblement, de la même manière qu'elles avaient été portées à l'attention des groupes de travail précédents, les mêmes problèmes faisaient de nouveau surface. Suite à la discussion animée qui se poursuivit pendant plusieurs jours, une majorité des membres du *PCCICOR* votèrent en faveur de la suppression de la clause *aut, si ambo parentes concordi voluntate petunt* contenue dans le canon 28 §1 du *SCICO*[26]. On n'apporta aucun autre changement au canon avant que le *Schema novissimum* ne fut présenté au pape le 28 janvier 1989. Toutefois, parmi les « dernières modifications » faites à l'ébauche, le Souverain Pontife lui-même décida de réinsérer la clause *aut si ambo parentes concordi voluntate petunt* avant que le canon ne soit promulgué en tant que canon 29 §1 du *CCEO*[27].

Étant donnée l'*iter* du canon 29 §1 du *CCEO*, il est tout à fait clair que l'Église latine est sous-entendue dans son texte et dans le contexte des questions inter-rituelles qu'il régit. Si l'Église latine n'est pas déjà sous-entendue en raison de la nature des choses, la Note explicative ne fait que confirmer une telle conclusion. En effet, à certains moments au sein du *PCCICOR*, l'Église latine semble être la seule autre Église *sui iuris* dont les consulteurs et les membres du *PCCICOR* s'inquiétaient alors qu'ils discutaient pour sauvegarder les traditions orientales et pour protéger les Églises catholiques orientales d'un inévitable appauvrissement. Malgré l'importance de ces questions, le législateur décida de permettre l'inscription à l'Église de la mère, si les parents y consentaient d'un commun accord. De cette façon, le législateur a voulu souligner, dans le canon 29 §1, l'égalité fondamentale des époux lorsqu'ils font le choix de l'inscription de leur enfant. Cela dit,

(maintenant le canon 30 du *CCEO*) qui permet à ceux qui sont parvenus à l'âge de 14 ans accomplis de choisir l'Église où ils veulent être inscrits. Le *Cœtus* modifia donc le canon 28 §1 du *SCICO* afin qu'il commence comme le fait le canon promulgué 29 §1 du *CCEO*. Voir *Nuntia*, 28 (1989), p. 21 (c. 28 §1).

24 *Nuntia*, 29 (1989) pp. 24-25.

25 *Nuntia*, 29 (1989), p. 36.

26 *Nuntia*, 29 (1989), p. 40.

27 *Nuntia*, 31 (1990), p. 38 (c. 28 §1).

certains avancent que la même chose est prévue dans le canon 111 §1, mais seulement pour la mère latine semble-t-il. Si le législateur avait réellement voulu que les dispositions des deux Codes se modèlent l'une sur l'autre, le canon 111 §1 du *CIC* ne devrait-il pas être interprété de la même façon pour permettre qu'un enfant soit inscrit à l'Église de sa mère de rite oriental ? Bien qu'une telle interprétation puisse être sous-entendue, une interprétation authentique du canon 111 §1 du *CIC* serait utile ici, étant donné qu'un doute a surgi dans ce contexte particulier. De plus, le canon 29 §1 du *CCEO* est une norme orientale et, comme on l'a vu dès le début, les rédacteurs de la première ébauche ne voulaient pas légiférer directement pour les Latins dans le domaine de l'inscription. Il est clair, cependant, que dans un mariage interecclésial (latin et oriental), une mère de rite oriental pourrait maintenant invoquer le canon 29 §1 du *CCEO* pour que son enfant soit inscrit à son Église orientale, si son époux est d'accord. De plus, étant donné l'aide que procurent les canons 17 et 19 du *CIC* pour l'interprétation canonique, on peut aussi soutenir qu'en tant que norme établie ultérieurement pour des circonstances similaires, le canon 29 §1 du *CCEO* éclaircit le doute et comble autrement le vide législatif dans le canon 111 §1 du *CIC*.

Conformément donc au canon 29 §1 du *CCEO*, un enfant de moins de quatorze ans accomplis est inscrit à l'Église *sui iuris* de son père. Comme il s'agit d'une norme orientale, la référence à « Église *sui iuris* » vise ici une des Églises orientales. Si seule la mère est catholique, l'enfant est inscrit à l'Église *sui iuris* de sa mère. Ici encore, « Église *sui iuris* » veut dire Église catholique orientale. Toutefois, si les parents catholiques y consentent tous les deux, ils peuvent choisir d'inscrire leur enfant à l'Église *sui iuris* de la mère. Comme cette option présuppose un mariage inter-ecclésial, l'expression « Église *sui iuris* » vise implicitement soit une des autres Églises catholiques orientales, soit l'Église latine. Cette dernière possibilité est ce qui a causé tant de discussions parmi les consulteurs et les membres du *PCCICOR*. Cependant, avec la clause *salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto*, le législateur a permis qu'une loi particulière (*ius speciale* et *ad tempus*) soit édictée pour parer aux dangers circonstanciés qui pourraient menacer les traditions ou les Églises catholiques orientales et qui seraient causés par les dispositions du canon 29 §1 du *CCEO*[28].

En ce qui concerne le canon 29 §2 du *CCEO*, ses dispositions sont à la fois uniques et nouvelles dans la législation orientale. Elles établissent ce qui suit :

28 Dans son discours de présentation du Code oriental, le bienheureux Jean-Paul II a indiqué qu'il serait heureux d'envisager une telle loi particulière (*ius speciale* et *ad tempus*) si les circonstances l'exigeaient. Voir *AAS*, 83 (1991), p. 492.

> Si l'enfant, qui n'a pas encore atteint l'âge de quatorze ans accomplis, est né :
>
> 1° d'une mère non mariée, il est inscrit à l'Église *sui iuris* à laquelle appartient la mère ;
>
> 2° de parents inconnus, il est inscrit à l'Église *sui iuris* à laquelle sont inscrits ceux aux soins desquels il a été légitimement confié ; s'il s'agit de père et de mère adoptifs, on appliquera les dispositions du §1 ;
>
> 3° de parents non baptisés, il est inscrit à l'Église *sui iuris* à laquelle appartient celui qui a pris en charge son éducation dans la foi catholique.

Au *PCCICOR*, le *Cœtus de Ritibus* avait préparé une première ébauche différente pour cette norme. Le canon 7 §2 de la norme proposée disait : « Un enfant né après la mort de son père et un enfant illégitime, à moins d'avoir été publiquement reconnu par le père, appartient à l'Église de la mère ; toutefois, les enfants désertés et abandonnés sont inscrits à l'Église de leurs parents adoptifs ou de leurs tuteurs, ou, en leur absence, à l'Église du Hiérarque duquel sont sujets ceux à qui le soin en a été confié »[29].

Ce canon conserva cette formulation et devint le canon 10 §2 du Schéma de 1984[30]. Pendant le *denua recognitio* du canon 10 §2, des entités consultatives présentèrent un certain nombre de remarques rédactionnelles qui furent examinées par le secrétariat du *PCCICOR,* lequel proposa une nouvelle formulation. Les experts du groupe de travail se mirent d'accord pour « accepter les remarques concernant le §2, dont le texte est simplifié selon les lignes proposées par le secrétariat ». Le canon 10 §2 se lisait maintenant comme suit : « un enfant né d'une mère non mariée est inscrit à l'Église à laquelle appartient la mère ; un enfant né de parents inconnus est inscrit à l'Église à laquelle appartient celui ou celle à qui il a été légitimement confié ; toutefois, s'il s'agit d'un père adoptif ou d'une mère adoptive, on doit appliquer le §1 »[31].

Le canon 10 §2 devint subséquemment le canon 28 §2 du *SCICO*[32]. Lorsque le Schéma 1986 fut révisé par les membres du *PCCICOR*, le *Cœtus de expensione observationum* reformula en trois numéros le canon 28 §2 du

[29] *Nuntia*, 3 (1976), pp. 49-50 (c.7 §2). Au sujet de cette norme provisoire, le groupe de travail déclarait : « On a beaucoup discuté pour savoir à quelle Église particulière appartiendraient les enfants nés dans une région orientale, mais élevés par les missionnaires ou des religieuses de rite latin. Pour souligner l'importance de l'Église, le groupe a ajouté la dernière phrase : 'ou à l'Église du hiérarque auquel sont soumis ceux qui prennent soin de ces enfants' ». La version originale française vient de *Nuntia*, 3.

[30] *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 10 §2).

[31] *Nuntia*, 22 (1986), pp. 25-27 (c 10 §2).

[32] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 5 (c. 28 §2).

SCICO. Tel que reformulé, le canon 28 §2 était déjà identique au canon 29 §2 du *CCEO* lors de sa promulgation[33].

En guise de commentaire sur le canon 29 §2 du *CCEO*, on peut dire qu'il constitue une partie du droit oriental qui, sauf intervention officielle de la part du législateur, ne concerne pas directement l'Église latine à moins que, dans des cas particuliers, les normes orientales soient invoquées pour combler des vides législatifs sur des questions semblables dans l'Église latine (*CIC* c. 19)[34]. Cela n'exclut pas, toutefois, que le canon 29 §2 puisse inclure implicitement l'Église latine. On présume que la mère célibataire, à laquelle fait référence le canon 29 §2, 1º, est de rite oriental et que son Église serait donc une des Églises orientales catholiques. Toutefois, en plus des Églises orientales catholiques, l'expression « Église *sui iuris* » peut également sous-entendre l'Église latine, soit dans les numéros 2 ou 3 du canon 29 §2 du *CCEO*. Pour protéger les Églises orientales locales, le *Cœtus de Ritibus* avait proposé que les enfants nés de parents inconnus, mais élevés par des missionnaires ou des religieux de rite latin, soient inscrits à l'Église du Hiérarque oriental duquel ils étaient sujets. Comme la formulation de cette norme n'a jamais survécu au sein du *PCCICOR*, il s'ensuit que les enfants nés de parents inconnus ou non baptisés, mais élevés dans une région orientale par des missionnaires, des religieux ou d'autres fidèles de rite latin, seraient inscrits à l'Église latine. De toute évidence, cela serait aussi le cas si les enfants étaient baptisés selon un rite oriental. Cette interprétation est également confirmée par le *Cœtus de expensione observationum* dans le contexte d'une remarque qui a été faite concernant le canon 29 §2 du *SCICO* (maintenant le c. 29 §2, 3º du *CCEO*). Un membre du *PCCICOR* avait demandé : « Nous nous interrogeons à savoir si, lorsqu'un éducateur dans la foi catholique est de rite latin, le nouveau baptisé doit-il être inscrit tout seul au rite latin ? » Ce à quoi le groupe d'experts a simplement répondu : « Cela est évident »[35]. Pour résumer, bien que le contexte du canon 29 §2 du *CCEO* prévoit certainement, dans la plupart des cas, l'inscription à une Église orientale *sui iuris*, il n'exclut pas l'inscription à l'Église latine dans les autres cas mentionnés.

[33] *Nuntia*, 28 (1989), p. 22 (c. 28 §2).

[34] À l'appui de ce raisonnement, c'est-à-dire pour combler des vides législatifs dans le Code latin qui sont couverts par le c. 29 §2, voir aussi C. G. Fürst, « Interdipendenza del diritto canonico latino ed orientale », dans Kuriakose Bharanikulangara (dir.), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1995, p. 30 (= Fürst, « Interdipendenza ».

[35] *Nuntia*, 28 (1989), p. 24 (c. 29 §2).

3 — *Inscription des personnes qui sont âgées de quatorze ans et plus (CCEO c. 30)*

En ce qui a trait à l'inscription de quiconque a atteint l'âge de quatorze ans accomplis, les Codes oriental et latin s'équivalent et établissent la règle générale selon laquelle la personne est libre de choisir n'importe quelle Église *sui iuris* à laquelle elle veut être inscrite en vertu de son baptême. Comme le canon 111 §2 du *CIC*[36], le canon 30 du *CCEO* prévoit :

> Après quatorze ans accomplis, tout candidat au baptême peut librement choisir toute Église *sui iuris*, à laquelle il sera inscrit par le baptême reçu en elle, restant sauf le droit particulier établi par le Siège Apostolique.

Au *PCCICOR*, le *Coetus de Ritibus* avait proposé la première version de cette norme en tant que canon provisoire 12. Ce canon disait : « Les non-chrétiens qui reçoivent le baptême peuvent choisir n'importe quelle Église particulière ». Le rapporteur donna le raisonnement suivant :

> C'est substantiellement le can. 12 de C.S., mais présenté dans une rédaction différente…. Le problème fut soulevé à propos des non-chrétiens qui viennent à la foi catholique grâce à la prédication des missionnaires latins en territoire oriental. Les nouveaux chrétiens sont libres, en principe, de choisir l'Église à laquelle ils appartiendront. Mais, pratiquement, ne subissent-ils pas l'influence de ceux à qui ils sont tributaires de leur adhésion à la foi ? L'on pourrait trouver normal qu'ils choisissent d'appartenir à l'Église de ces missionnaires. Cependant, n'est-il pas plus normal et plus dans l'esprit œcuménique, que ces nouveau chrétiens soient incorporés aux membres de leur Église locale catholique orientale ? Leur laisser pleine liberté de choisir une Église autre que leur Église locale, n'est-ce pas risque de les déraciner de leur culture et de leur tradition propre ?
>
> Pour concilier cette liberté de choix de l'Église particulière avec ce qui normalement serait à faire, certains consulteurs avaient proposé d'ajouter, à la fin de ce canon, une exhortation adressée à ces nouveaux chrétiens de choisir l'Église particulière orientale majoritaire dans la région où ils se trouvent.
>
> Le groupe d'étude a jugé qu'il revient plutôt aux missionnaires eux-mêmes d'orienter le choix libre de ces nouveaux chrétiens catholiques vers l'Église particulière orientale locale majoritaire dans la région[37].

[36] Le c. 111 §2 du *CIC* dit : Après quatorze ans accomplis, tout candidat au baptême peut librement choisir d'être baptisé dans l'Église latine ou dans une autre Église rituelle autonome ; en ce cas, il relève de l'Église qu'il a choisie ». Comme nous le verrons plus loin, la clause « restant sauf le droit particulier établi par le Siège Apostolique » fut ajoutée à la norme orientale pour tenir compte des pays orientaux où les statuts de la personne ne permettent pas de faire de tels choix jusqu'à ce qu'on ait atteint l'âge de la majorité.

[37] *Nuntia*, 3 (1976), pp. 51-52 (c. 12). La version originale française vient de *Nuntia* 3.

En conséquence, le *Coetus* proposa un texte à l'intention des missionnaires et l'envoya à un autre groupe de travail qui s'occupait des canons traitant de l'évangélisation des peuples. En fait, le texte allait devenir une partie du canon 588 du *CCEO*[38]. Presque identique au texte promulgué, il se lisait comme suit : « Toutefois, on veillera à ce que rien ne soit conseillé qui puisse faire obstacle à leur inscription à l'Église qui est la plus conforme à leur culture »[39].

Quant au canon provisoire 12, il devint le canon 15 du Schéma de 1984 et se lisait : « Les non-chrétiens qui reçoivent le baptême peuvent choisir n'importe quelle Église *sui iuris* »[40]. Pendant la *denua recognitio* du Schéma de 1984, des entités consultatives proposèrent que la formulation du canon 12 soit remplacée par celle du canon 111 §2 du *CIC*. Le groupe de travail formé d'experts accepta de telle sorte que le canon 15 se lisait maintenant : « Après quatorze ans accomplis, tout candidat au baptême peut librement choisir n'importe quelle Église *sui iuris* à laquelle il est aussi inscrit en vertu de son baptême ». Le canon 15 devint subséquemment le canon 29 §1 du *SCICO*[41]. Parmi les remarques reçues des membres du *PCCICOR* et qui touchaient le Schéma de 1986, une seule concernait le canon 29 §1 du *SCICO*. Les membres notaient que sa formulation pouvait être améliorée afin d'éviter la possibilité qu'une personne soit baptisée dans une Église pour ensuite choisir d'être inscrite à une autre. Le *Cœtus de expensione observationum* en convint et remplaça les mots « à laquelle il est aussi inscrit en vertu de son baptême » par « à laquelle il est aussi inscrit par le baptême reçu dans cette même Église »[42].

Lors de la deuxième assemblée plénière du *PCCICOR*, la motion présentée par dix membres exigeant d'un enfant qu'il suive le rite du père en incluait une autre qui voulait que soit reconsidéré l'âge de quatorze ans pour le choix d'un rite. Dans certains pays du Moyen-Orient, cette disposition irait à l'encontre du droit civil (statut des personnes) qui permet un tel choix seulement lorsque quelqu'un atteint l'âge de la majorité. Finalement, pour résoudre cette question, un membre proposa que la clause *salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto* soit ajoutée à la fin du canon 29 §1 du *SCICO* afin de surmonter le problème soulevé par la limite d'âge[43]. Une majorité des membres du *PCCICOR* vota en faveur de la proposition et

[38] *Nuntia*, 3 (1976, p. 52 (c. 12).
[39] *Nuntia*, 17 (1983), p. 13 (c. 7 §2).
[40] *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 15).
[41] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 5 (c. 29 §1).
[42] *Nuntia*, 28 (1989), p. 24 (c. 29 §1).
[43] *Nuntia*, 28 (1989), pp. 46-47.

aucune autre modification ne fut apportée à la norme avant qu'elle ne soit promulguée en tant que canon 30 du *CCEO*.

Lorsque ce canon 30 du *CCEO* et le canon 111 §2 du *CIC* sont pris ensemble, il est clair qu'ils établissent la même règle générale pour toute l'Église catholique. Tout candidat au baptême âgé de quatorze ans accomplis est libre de choisir l'Église *sui iuris* à laquelle il sera inscrit en vertu du baptême reçu dans cette même Église. La clause d'exception qu'on retrouve au canon oriental fut finalement ajoutée pour accommoder certaines régions orientales où le droit civil exige une limite d'âge plus élevée. La seule difficulté d'interprétation dans ce domaine se présente, non pas à cause du canon 30 du *CCEO*, mais en raison de l'autre canon oriental qui lui est connexe. Le canon 588 du *CCEO* est caractéristique au Code oriental et dit :

> Les catéchumènes sont libres de s'inscrire à n'importe quelle Église *sui iuris* selon le can. 30 ; cependant, on veillera à ce que rien ne leur soit conseillé qui puisse faire obstacle à leur inscription à l'Église qui est la plus conforme à leur culture.

Comme le canon 588 du *CCEO* est un canon oriental, il faut présumer qu'il ne s'adresse qu'aux Églises catholiques orientales. Toutefois, étant donné le contexte interecclésial évident et la Note explicative, il est clair que l'expression « Église *sui iuris* » comprend également l'Église latine. Par conséquent, lorsqu'elles ont affaire à des catéchumènes, les autorités d'une Église catholique orientale doivent respecter le canon 588 du *CCEO* et ne rien conseiller qui puisse faire obstacle à l'inscription de ces catéchumènes à une autre Église orientale ou même à l'Église latine. Par ailleurs, le canon 588 du *CCEO* affecte-t-il le canon 111 §2 du *CIC* comme il le fait pour le canon 30 du *CCEO* ? Le canon 588 du *CCEO* ne fait aucune référence au canon 111 §2 du *CIC* et ne semble pas s'adresser aux autorités de rite latin. Pourtant, comme on l'a mentionné plus haut, le *Cœtus de Ritibus* avait proposé l'ébauche du canon 588 du *CCEO* principalement à cause des missionnaires latins œuvrant en territoire oriental. Puis, pendant la *denua recognitio* de la même ébauche, une entité consultative avait proposé que la clause *caveatur* soit remplacée par la formulation suivante plus positive : « Toutefois, il est recommandé qu'un catéchumène soit inscrit au rite qui est le plus conforme à sa culture ». Le groupe de travail des experts avait répondu : « Ceci n'est pas accepté et nous nous en tenons à ce à quoi il est fait référence à la p. 5 des *Praenotanda* au schéma, à savoir qu'elle est vue comme un avertissement aux missionnaires de tout rite de protéger les droits fondamentaux de la personne' »[44]. Ceci semblerait sous-entendre que les missionnaires de tout rite, y compris le rite latin, sont soumis au canon 588 du

[44] *Nuntia*, 17 (1983), p. 13 (c. 7 §2).

CCEO. Cependant, le canon 588, unique au Code oriental, ne s'adresse pas à l'Église latine et ne l'oblige pas expressément. Sans l'intervention du législateur pour que le canon 588 du *CCEO* s'applique directement aussi à l'Église latine, la norme orientale peut quand même être invoquée dans des cas individuels, au moyen du canon 19 du *CIC*, pour combler le vide législatif du Code latin, dans le même contexte que lorsqu'il s'agit de choisir à quelle Église on sera inscrit.

4 — *Délit consistant à inciter quelqu'un à passer à une autre Église sui iuris (CCEO c. 31)*

Le canon 31 du Code oriental répète en fait le canon 7 de *CS* qui dit : « Personne n'osera induire d'aucune manière un fidèle à adopter un autre rite ». Selon le canon 15 de *CS*, cette norme obligeait aussi les Latins. Comme on l'a mentionné plus haut, c'est délibérément que le *Cœtus de Ritibus* n'a pas proposé pour l'Église latine des normes sur l'inscription. Étant donné que le Code latin n'a pas de norme équivalente, le canon 31 du *CCEO* est unique au Code oriental. Il établit ce qui suit : « Personne n'osera induire d'aucune manière un fidèle chrétien à passer à une autre Église *sui iuris* ». Le canon oblige-t-il néanmoins les fidèles latins et le fait-il à cause de l'expression « Église *sui iuris* » ou pour une autre raison ?

Pour répondre à ces questions, il est utile, dans un premier temps, de passer en revue l'historique législatif du canon au *PCCICOR*. Le *Cœtus de Ritibus* avait proposé la première ébauche de cette norme orientale en tant que le canon 6 des canons provisoires concernant les rites orientaux. Le rapporteur du groupe de travail déclarait : « Le respect de la prescription faite à chaque fidèle de conserver son propre rite l'oblige en conséquence à ne pas inciter quelqu'un à abandonner son rite pour en adopter un autre. Le groupe a cru bon de reporter ici le canon 7 de C.S., le retenant comme tel… »[45]. Le canon 6 devint le canon 22 du Schéma de 1984[46]. Au cours de la *denua recognitio* du Schéma de 1984, le groupe de travail des experts déclarait : « Le fait que cette norme du droit en vigueur (c. 7 de CS) ait été maintenue dans le Schéma a reçu un jugement favorable de la part de plusieurs et a mérité un *placet* spécial ». Toutefois, en même temps, les experts modifièrent la formulation de la norme pour qu'elle se lise : « Personne n'osera induire d'aucune manière un fidèle chrétien à passer à une autre

[45] *Nuntia*, 3 (1976), p. 48 (c. 6). La version originale française vient de *Nuntia* 3.
[46] *Nuntia*, 19 (1984), p. 24 (c. 22).

Église *sui iuris* »[47]. Le canon 22 modifié était déjà identique au canon promulgué 31 du *CCEO*.

En guise de commentaire sur le canon 31 du *CCEO*, on peut dire qu'il s'agit d'une norme unique qui oblige certainement les catholiques orientaux. Pour donner un exemple qui illustre le prescrit, aucun catholique maronite ne doit induire un autre catholique appartenant à l'Église melkite ou même à l'Église latine à passer à l'Église maronite. En appliquant le sens et la portée de la Note explicative, l'Église latine est implicitement comprise par analogie en tant que l'une des Églises *sui iuris*. Toutefois, dans le cas du canon 31 du *CCEO*, la norme orientale oblige aussi expressément le fidèle latin en vertu du canon 1465 du *CCEO* qui prévoit une sanction pénale et nomme explicitement l'Église latine relativement à toute commission du délit mentionné au canon 31 du *CCEO*. Le canon 1465 du Code oriental dit :

> Celui qui, inscrit à n'importe quelle Église *sui iuris*, aussi à l'Église latine, et exerçant un office, un ministère ou une autre charge dans l'Église, a osé inciter de quelque manière que ce soit un fidèle chrétien quelconque à passer à une autre Église *sui iuris* contre le can. 31, sera puni d'une peine adéquate.

Par conséquent, même si le canon 31 du *CCEO* n'oblige pas en lui-même et par lui-même les catholiques latins ou parce qu'il contient l'expression « Église *sui iuris* », il les oblige de fait en raison du canon 1465 du *CCEO* qui fait explicitement référence aux personnes inscrites à « n'importe quelle Église *sui iuris*, et aussi à l'Église latine ». Clairement, ce canon inclut effectivement les fidèles de rite latin au nombre des personnes qui violeraient le canon 31 du *CCEO*. Ainsi donc, aucun catholique latin ne doit induire un autre catholique appartenant, par exemple, aux Églises *sui iuris* maronite ou melkite, à passer à l'Église latine.

5 — *Passage à une autre Église sui iuris (CCEO c. 32)*

Les Codes latin et oriental établissent tous deux la règle générale selon laquelle personne ne peut passer d'une Église *sui iuris* à une autre, sans la permission du Siège Apostolique. Bien que le canon 112 §1, 1º ne fasse aucune mention explicite concernant la validité, la permission est une véritable *licentia* et le passage entrera en vigueur seulement après qu'elle aura été obtenue (*obtinuerit*)[48]. S'il existait encore un doute, il suffirait simple-

[47] *Nuntia*, 22 (1986), p. 37 (c. 22).

[48] Cf. M. THÉRIAULT, "Canonical Questions Brougth about by the Presence of Eastern Catholics in Latin Areas in the Light of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*" dans *Jus*

ment d'avoir recours, au moyen du canon 17 du *CIC*, aux lieux parallèles contenus dans la norme orientale ultérieure qui parle explicitement de validité[49]. Le canon 32 §1, équivalent au canon latin 112 §1, 1°, dit : « Sans le consentement du Siège Apostolique, nul ne peut validement passer à une autre Eglise *sui iuris* ». Étant donné que les Codes ont établi des normes mutuellement équivalentes, le passage entre les Églises *sui iuris*, pour lequel le consentement du Saint-Siège est nécessaire, doit comprendre l'Église latine. Il est évident que la nature des choses et la Note explicative ne font que confirmer cette interprétation.

Le seul problème concernant le sens à donner à l'expression « *Église sui iuris* » a surgi en rapport avec le §2 du canon 32 du Code oriental[50]. Il se lit : « Cependant s'il s'agit du fidèle chrétien d'une éparchie de quelque Église *sui iuris*, qui demande à passer à une autre Église *sui iuris*, qui a dans le même territoire sa propre éparchie, ce consentement du Siège Apostolique est présumé, pourvu que les Évêques éparchiaux de l'une et de l'autre éparchie donnent par écrit le consentement au passage ». Comme il n'existait aucune norme équivalente au canon 32 §2 du *CCEO* dans le canon 112 du *CIC*, la Secrétairerie d'État a émis un rescrit spécial *ex audientia Sanctissimi*, en date du 26 novembre 1992. Le rescrit déclarait :

> Conformément au canon 112 §1, 1° du Code de droit canonique, il est interdit à quiconque, après avoir reçu le baptême, d'être inscrit à une autre Église rituelle *sui iuris*, à moins que le Siège Apostolique n'y ait donné son consentement. À ce sujet, après avoir accepté l'opinion du Conseil Pontifical pour l'Interprétation des Textes législatifs, le Souverain Pontife Jean-Paul II a établi que ce genre de consentement peut être présumé toutes les fois qu'un fidèle chrétien de l'Église latine a demandé son passage à une autre Église rituelle *sui iuris* qui a une éparchie sur le même territoire, pourvu que les évêques diocésains des deux diocèses y consentent par écrit[51].

Ecclesiæ, 3 (1991), p. 212. L'auteur déclarait : « Il semble, *prima facie*, que les latins peuvent passer illicitement mais validement à une Église catholique orientale sans la *licentia* du Saint-Siège, mais que le *consensus* du Saint-Siège est requis *ad validitatem* dans le cas des catholiques orientaux qui veulent passer à une autre Église orientale ou à l'Église latine ».

49 Voir FÜRST, « Interdipendenza », p. 29 ; et P. SZABÓ, « L'ascrizione dei fedeli orientali alle Chiese *sui iuris*. Lettura dello *ius vigens* nelle diaspora », dans P. GEFFAELL (dir.), *Cristiani orientali e pastori latini,* Milan, Giuffrè Editore, 2012, p. 193. Szabó dit ceci : « Pour la majorité des canonistes, ce doute (concernant le c. 112 §1, 1o du *CIC*) a été levé par l'entrée en vigueur du canon 32 §1 du *CCEO*, où il est dit expressément que l'intervention de l'autorité compétente est une condition pour la validité du transfert. De cette façon, la norme orientale servirait d'interprétation implicite et authentique ».

50 Pour une étude de toute cette question, voir J. ABBASS, "Transfer to Another Church Sui Iuris, Including the Latin Church (CCEO c. 32 §2)" dans *Jur*, 72 (2012), pp. 641-665.

51 *AAS*, 85 (1993), p. 81.

Puisque ces normes orientales et latines apparaissaient, de fait, être pleinement réciproques, une majorité de canonistes soutenaient que, pour que les transferts soient valides et que le consentement du Saint-Siège soit présumé, les Latins pouvaient passer à une Église orientale et les orientaux, à une autre Église *sui iuris*, y compris l'Église latine, si les Églises avaient des diocèses (éparchies) sur le même territoire et que les évêques concernés donnaient leur consentement par écrit[52]. Toutefois, en 1993, Marco Brogi, qui était alors Sous-secrétaire de la Congrégation pour les Églises orientales, avança que, bien que le rescrit permît les passages de l'Église latine à une Église orientale catholique *sui iuris*, un Évêque latin qui avait l'intention de recevoir un oriental voulant passer à l'Église latine ne pouvait pas l'invoquer[53]. En insistant sur la nature autonome de chacun des Codes, Brogi se refusait à interpréter une norme orientale, quelle qu'elle soit, pour l'appliquer à l'Église latine, à moins que cette dernière ne soit explicitement nommée. Sur la base de cette interprétation restrictive, le canon 32 §2 du *CCEO* ne pouvait être invoqué que dans les cas d'orientaux passant d'une Église orientale à une autre Église orientale. Par conséquent, quiconque voulait passer validement d'une Église catholique orientale à l'Église latine devait encore adresser une pétition au Saint-Siège. Pendant plusieurs années, c'est cette position et cette pratique qu'adopta la Congrégation pour les Églises orientales. Étant donné la Note explicative du Conseil Pontifical, cette pratique peut très bien changer, mais, avant de faire un commentaire sur le canon 32 §2 qui en vaille la peine, une révision de son historique législatif est indispensable.

[52] Voir D. SALACHAS, « Problematiche interrituali nei due Codici orientale e latino », dans *Apollinaris*, 67 (1994), po. 644 ; FÜRST, « Interdipendenza », pp. 30-31 ; J. ABBASS, *Two Codes in Comparison*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2007, p. 287 ; IDEM, “Interrelationship”, p. 18 ; IDEM, “CCEO and CIC in Comparison”, dans G. NEDUNGATT (dir.), *A Guide to the Eastern Code : A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2002, pp. 890-891 ; NEDUNGATT, “Churches and Rites”, pp. 121-122 ; et L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e I pastori latini : Problematiche et norme canoniche*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2003, pp. 72-73.

[53] M. BROGI, « Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa *sui iuris* », dans *Revista Espanõla de Derecho Cánonico*, 50 (1993, pp. 665-666. L'auteur déclare : « Quant à la terminologie, celle qui est employée dans le *CCEO* est toute orientale : 'Église *sui iuris*', 'éparchie', 'évêque éparchial'. Toutefois, la terminologie du rescrit est double : latine, lorsqu'elle fait référence à l'Église latine — 'Ecclesiam ritualem sui iuris', diœcesis', episcopi diœcesani' — et orientale ('eparchia') lorsqu'elle se réfère à l'Église 'ad quem', laquelle évidemment ne peut être autre qu'orientale, et c'est plutôt ce détail précis qui dissipe ce qui m'était apparu être un doute mineur dans le texte : il indique, en fait, que le pronom relatif 'quæ' se réfère, non pas à 'Ecclesia latina' qui est toute proche, mais à 'Ecclesia ritualis sui iuris' qui est plus éloignée et qui est nécessairement orientale ».

Au *PCCICOR*, le *Cœtus de Ritibus* avait proposé la première ébauche du canon oriental 32 pour remplacer le canon 8 de *CS*, et elle apparut en tant que canon 8 des canons provisoires de 1976 sur les rites orientaux[54]. Cette première version du canon 8 se lisait :

> §1. Personne ne peut validement passer à une autre Église particulière sans le consentement du Siège Apostolique.
>
> §2. Cependant, le consentement du Siège Apostolique est présumé si les Hiérarques (Chefs) des Églises de laquelle et à laquelle le passage s'effectue, pour une raison grave, y consentent par écrit[55].

Par la suite, l'ébauche du canon 8 apparut dans le Schéma de 1984 en tant que canon 11[56]. Le seul changement apporté à la formulation était qu'« Église *sui iuris* » remplaçait l'expression « Église particulière »[57]. Au cours de la *denua recognitio* du Schéma de 1984, quatre entités consultatives proposèrent que les cas de transferts, où le consentement du Saint-Siège était présumé, devraient être traités au moyen d'une pétition visant à obtenir le consentement des deux évêques concernés, plutôt que celui des chefs de chacune des Églises *sui iuris*. Une autre entité consultative demanda simplement l'omission du §2 du canon 11, parce que « cela allait ouvrir la porte à d'innombrables abus ». Le groupe spécial de travail répliqua à ces remarques de la façon suivante :

> Le groupe de travail a laissé le §1 tel quel. Après avoir soigneusement examiné la question à trois reprises, le §2 a été limité aux seuls cas où il est question de deux évêques éparchiaux de rite différent et qui ont juridiction dans un même territoire. De fait, dans les autres cas, le §2 ne peut pas s'appliquer, car cela comporterait, pour un oriental qui désire passer à un autre rite, la nécessité embarrassante d'obtenir le consentement écrit d'un évêque éparchial dont il est le sujet et qui n'appartient pas à la même Église *sui iuris* (par exemple, un oriental qui est sujet d'un Évêque latin et qui veut passer à une autre Église orientale). Étant donné tout ceci et pour éviter une ambiguïté, le texte du §2 a été rédigé comme suit, en gardant à l'esprit qu'une « licentia præsumpta » est une véritable « licentia » et que le §1 est, par conséquent, respecté. Le §2 se lit ainsi :
>
> *§2. Attamen in casu christifidelis eparchiæ alicuius Ecclesiæ sui iuris, qui transire petit ad aliam Ecclesiam sui iuris, pro qua in eodem territorio propria eparchia constituta est, hæc licentia Sedis Apostolicæ præsumitur,*

54 Le canon 8 de *CS* disait : « Personne ne peut validement passe à un autre rite, ou, après un passage légitime, retourner au premier, sans le consentement du Siège Apostolique ».

55 *Nuntia*, 3 (1976), p. 50 (c. 8).

56 *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 11).

57 À la suite d'un vote de 6 en faveur, 5 contre et 2 abstentions, le *Cœtus centralis* du *PCCICOR* effectua ce changement « pro bono pacis », puisque l'expression « Église particulière » était employée en Occident pour désigner un diocèse. Voir les *Prænotanda* au Schéma de 1984 dans *Nuntia*, 19 (1984), p. 5.

dummodo Episcopi eparchiales utriusque eparchiæ ad transitum scripto consentiunt[58].

En conséquence, excepté pour des changements rédactionnels mineurs au texte, le canon 11 §2 devint le canon 30 §2 du *SCICO*[59]. Lorsque le *SCICO* de 1986 fut envoyé aux membres du *PCCICOR* pour leurs remarques, deux membres déclarèrent que le canon 30 §2 du *SCICO* ne semblait pas nécessaire. Deux raisons étaient données :

1. Le changement de rite ne doit être accordé que dans des cas exceptionnels et pour des raisons vraiment sérieuses ; autrement, dans les circonstances sociales actuelles, il est gravement préjudiciable aux fidèles des Églises orientales qui ne sont pas très nombreux et qui sont dispersés parmi les fidèles d'autres rites (1 membre).
2. Si on permet à un fidèle de s'inscrire à une autre Église simplement parce que son Église est incapable d'en prendre soin, on fera obstacle au développement de cette Église. La mentalité du « Big Brother » de certains Évêques latins pourrait même suffoquer certaines Églises orientales (1 membre).

Le *Cœtus de expensione observationum* fit la réponse suivante : « Ces questions appartiennent au pouvoir exécutif ; quant à la préoccupation pastorale des initiateurs des remarques, c'est l'*Episcopus a quo* (l'Évêque de l'Église à partir de laquelle le fidèle veut faire un transfert) qui prend les mesures à cet endroit »[60]. Par conséquent, le canon 30 §2 du *SCICO* demeura inchangé et, sans autres modifications rédactionnelles ultérieures, soit de la part du *PCCICOR*, soit de celle du législateur, la norme fut promulguée et devint le canon 32 §2 du *CCEO*.

Vu l'historique législatif, on peut maintenant faire un commentaire sur le canon 30 §2 du *CCEO* et sur l'interprétation correcte qu'on doit lui donner, particulièrement à la lumière de la Note explicative du Conseil Pontifical. Dans l'analyse à faire pour déterminer si, oui ou non, la norme concerne aussi implicitement l'Église latine, on doit considérer le texte de la norme et le contexte, conformément au canon 1499 du *CCEO*. Premièrement, la norme contient effectivement l'expression « Église *sui iuris* » et, parmi les Églises catholiques auxquelles un oriental peut adresser une pétition en vue d'un transfert, l'Église latine en est une, étant donné qu'il s'agit d'une Église *sui iuris*. La Note explicative confirme également cette interprétation par analogie. Deuxièmement, le canon 32 §2 du *CCEO* fait partie d'un chapitre

58 *Nuntia*, 22 (1986), pp. 27-28 (c. 11).
59 *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 5 (c. 30 §2).
60 En ce qui concerne ces deux motions et la réponse du *Cœtus,* voir *Nuntia*, 28 (1989), pp. 24-25 (c. 30 §2).

traitant des normes sur l'inscription, qui, par la nature même des choses (*ex ipsa rei natura*), concernent les relations juridiques entre les différentes Églises catholiques *sui iuris*. Le contexte, lui aussi, passe le test permettant de conclure que la norme s'adresse aussi implicitement à l'Église latine. Enfin, s'il demeurait un doute après cet examen du texte et du contexte de la norme, on pourrait considérer le but de la loi et l'esprit du législateur, conformément au canon 1499 du *CCEO*. En appliquant le principe de subsidiarité, le but du canon 32 du *CCEO* est de permettre le passage valide d'une Église orientale à une autre Église *sui iuris*, sans que le Saint-Siège ait à intervenir. Il n'est pas difficile ici d'évaluer l'esprit du législateur, étant donné que le ténor de la Note explicative appuie sans aucun doute l'inclusion de l'Église latine en tant qu'une autre des Églises *sui iuris* auxquelles un oriental peut demander de passer. De plus, le compte-rendu des délibérations du *PCCICOR* est utile pour déterminer la *mens legislatoris*, étant donné qu'il rapporte quelle était essentiellement l'intention des rédacteurs orientaux de l'ébauche lorsqu'ils ont formulé la norme orientale. Il est vrai que l'historique législatif du canon 32 §2 du *CCEO* ne fournit aucune preuve explicite que l'expression « Église *sui iuris* » signifiait que l'Église latine était également inclue. Cependant, comme l'a déclaré George Nedungatt, le groupe de travail peut très bien avoir considéré ce fait comme allant de soi, puisqu'en élaborant une norme comme celle-là, les membres n'auraient guère pu concevoir qu'il puisse se trouver, n'importe où dans le monde, des juridictions qui se chevauchent et où l'Église latine n'apparaît pas[61]. En outre, il est évident, à partir des observations faites par les membres du *PCCICOR* pendant la révision du *SCICO* de 1986, que l'Église latine figurait encore au nombre de leurs préoccupations, que ce soit en raison de la mentalité présumée du « Big Brother » adoptée par certains évêques de l'Église latine ou à cause du risque d'appauvrissement que pose aux Églises orientales un passage à cette Église.

[61] NEDUNGATT, "Churches and Rites," pp. 121-122. L'auteur écrit : "Mais l'Église latine est-elle inclue ici dans les Églises *sui iuris* ? Les opinions sont partagées. L'inclusion de l'Église latine allait de soi lorsque fut proposée au sein du groupe de travail du PCCICOR la motion portant sur les juridictions qui se chevauchent — car de fait, il y a bien peu d'endroits sur terre où l'Église latine n'a pas de juridiction territoriale. Mais, le §2 ne contient pas la formule habituelle *etiam Ecclesiæ latinæ*. Cette omission a donné naissance à un *dubium iuris* (doute de droit). La question a dû attendre un rescrit de la Secrétairerie d'État, *ex audientia Sanctissimi*, en date du 26 novembre 1992. Toutefois, assez curieusement, il n'y a, dans ce rescrit, aucune référence au c. 32 §2 du CCEO, mais seulement au c. 112 §1, 1o du CIC. Cependant, la conception et la phraséologie sont toutes celles du CCEO, comme Isaac qui entend la voix de Jacob, mais se sent touché par les mains d'Ésaü. Le rescrit ne parle explicitement que du passage *de* l'Église latine, et non *à* l'Église latine, mais ce dernier doit être interprété comme étant inclus par analogie ».

Si donc, on veut appliquer cette interprétation à un cas concret, supposons qu'un catholique oriental, qui appartient à l'Église maronite et qui vit à Montréal, veut passer à l'Église latine. Selon le canon 32 §2 du *CCEO*, le passage serait valide et le consentement du Saint-Siège présumé si le fidèle oriental adresse une pétition aux évêques maronite et latin se trouvant à Montréal et que ces deux évêques y consentent par écrit. Une question peut surgir dans le cas d'un fidèle maronite qui vit à Vancouver et veut passer à l'Église latine. Le seul évêque maronite au Canada réside à Montréal, mais il a juridiction sur tous les fidèles maronites au pays. Parce que le canon 32 §2 du *CCEO* exige que les deux éparchies soient sur le même territoire, cela veut-il dire que ce territoire doit exactement coïncider ? Ni le canon ni la Note explicative n'abordent cette question. Toutefois, insister sur le fait que les territoires doivent exactement correspondre rendrait la norme orientale inapplicable, puisqu'une majorité des juridictions catholiques orientales au Canada et aux États-Unis s'étendent sur plus d'un territoire diocésain. Par conséquent, dans les deux cas, le consentement écrit de l'évêque maronite et de l'évêque latin équivalent serait suffisant pour que le fidèle catholique oriental puisse passer validement à l'Église latine. Le risque d'appauvrissement ne devrait pas constituer une préoccupation simplement parce que le consentement du Saint-Siège n'est pas requis puisque, comme l'a indiqué le *Cœtus de expensione observationum* pendant la révision du *SCICO* de 1986, il appartient à l'évêque maronite, s'il le juge nécessaire, de refuser son consentement à ce transfert.

6 — *Passage de l'épouse à l'Église sui iuris de son époux (c. 33 du CCEO)*

Le canon 112 §1, 2º du *CIC* prévoit que l'époux ou l'épouse puisse passer à l'Église rituelle *sui iuris* de son conjoint lors de la célébration du mariage ou au cours de ce dernier[62]. Différent de la norme latine, le canon 33 du *CCEO* ne permet, dans ces circonstances, que le passage de l'épouse à l'Église *sui iuris* de son époux. La norme orientale répète essentiellement le canon 9 de *CS* et reflète la tradition orientale voulant qu'une épouse suive le rite de son époux. Le canon 33 du *CCEO* se lit comme suit :

[62] Le c. 112 §1, 2o du *CIC* se lit ainsi : « Après la réception du baptême, sont inscrits à une autre Église rituelle *sui iuris* : 2o le conjoint qui, en se mariant ou pendant la durée de son mariage, déclare passer à l'Église rituelle *sui iuris* de son conjoint ; à la dissolution du mariage, il peut revenir librement à l'Église latine ».

> La femme a la liberté, en célébrant le mariage ou pendant sa durée, de passer à l'Église *sui iuris* du mari ; mais à la dissolution du mariage elle peut librement revenir à la précédente Église *sui iuris*.

Comme lorsqu'il s'est agi du canon 29 du *CCEO*, l'historique législatif du canon 33 du *CCEO* est particulièrement utile pour déterminer si, oui ou non, l'Église latine est comprise dans le premier emploi que la norme fait de l'expression « Église *sui iuris* »[63]. Au *PCCICOR*, le *Cœtus de Ritibus* proposa une première ébauche de la norme orientale qui répétait essentiellement le canon 9 de *CS*[64]. La norme provisoire devint le canon 12 du Schéma de 1984[65]. Toutefois, la norme orientale suivait maintenant la formulation latine du c. 112, §1, 2º qui permettait aux époux des droits égaux pour ce qui était du transfert. Pendant la *denua recognitio* du Schéma de 1984, quatre entités consultatives voulurent retourner à l'ébauche originale qui répétait le canon 9 de *CS*, mais, après un long débat, les membres votèrent en faveur du maintien du texte, tel que formulé dans le Schéma de 1984. Comme ils l'avaient fait pour l'ébauche du canon 29 §1 du *CCEO*, ils ajoutèrent aussi la clause *nisi ius particulare a Sede Apostolica statum aliud fert*. Tel que modifié, le canon 12 se lisait maintenant comme suit :

> Un conjoint est libre de passer à l'Église de l'autre conjoint au moment du mariage et pendant ce dernier, à moins qu'une loi particulière du Siège Apostolique n'en dispose autrement ; mais lorsque le mariage prend fin, le conjoint est libre de retourner à son Église d'origine[66].

Le canon 12 devint par la suite le canon 31 du *SCICO*[67]. Pratiquement toutes les remarques qui furent faites sur ce canon par les membres du *PCCICOR* demandaient un retour à la norme de *CS*, en remplaçant le terme « *coniugi* » par celui de « *mulieri* ». Les raisons suivantes, avec la réponse négative du *Cœtus de expensione observationum*, sont ici rapportées :

1. Il est préférable d'établir en premier lieu une norme restrictive (excluant le *vir*), comme dans le can. 13 du *CS* et d'indiquer ensuite la voie qui ouvre sur d'autres possibilités établies par le Saint-Siège au moyen d'un *ius particulare*…
2. Le même danger auquel il a été fait référence quand il s'est agi du can. 28 (*CCEO* can. 29) pourrait se répéter dans ce cas, avec le

[63] Évidemment, s'il s'agissait d'une épouse de rite latin qui, après le mariage, retourne à son Église originale, elle suivrait, de toute façon, la norme du c. 112 §1, 2o.

[64] *Nuntia*, 3 (1976), p. 50 (c. 9).

[65] *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 12).

[66] Pour ces développements pendant la *denua recognitio* du canon 12 voir *Nuntia,* 22 (1986), pp. 28-30 (c. 12).

[67] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 6 (c. 31).

même mélange de tension et de dissension dans la famille. Ces causes de friction pourraient dépasser le cercle familial lui-même et empoisonner les bonnes relations qui doivent prévaloir entre les différentes Églises. Nous ajoutons que ce serait plutôt les petites Églises qui souffriraient à cause de cette liberté et qui en perdraient en nombre et en qualité. Par conséquent, il me semble plus sage de fermer cette porte et d'adopter l'ancien canon.

3. Nous devons éviter le danger que des Orientaux vivant dans des régions occidentales soient, après un court laps de temps, absorbés par les fidèles latins.

   Réponse : *Il est nécessaire de respecter les droits plus fondamentaux des époux, autant à l'Est qu'à l'Ouest*[68].

Lors de la seconde assemblée plénière du *PCCICOR*, la même motion qui avait été présentée par dix membres, exigeant qu'un enfant suive le rite du père, comprenait également une demande visant à examiner de nouveau le canon 31 du *SCICO*, parce que, disait cette motion : « Le rite du mari, à l'occasion du mariage, ne doit pas être changé »[69]. Une fois de plus, une discussion animée s'ensuivit qui dura six jours (du 5 au 10 novembre 1988). Comme dans le cas du canon 28 §1 du *SCICO*, qui permettait l'inscription d'un enfant à l'Église de la mère, le débat autour du canon 31 du *SCICO*, qui permettait au mari de passer à l'Église de sa femme, insistait sur le fait que ces normes étaient contraires aux traditions orientales et qu'elles menaçaient la survie des Églises catholiques orientales, surtout dans la diaspora. De l'autre côté, on maintenait que les canons ne faisaient que reconnaître, dans l'égalité entre les époux, des droits de la personne encore plus fondamentaux[70]. En fin de compte, une majorité des membres du *PCCICOR* votèrent en faveur d'une modification au canon 31 du *SCICO* pour qu'il revienne au droit en vigueur (*ius vigens*) formulé au canon 9 de *CS*. Le nouveau texte disait : « La femme a la liberté, en célébrant le mariage ou pendant sa durée, de passer à l'Église du mari ; mais à la dissolution du mariage, elle peut librement revenir à la précédente Église ». Sauf pour l'addition du terme *sui iuris* après la mention du mot « Église »[71], le canon demeurait inchangé et fut promulgué par le législateur en tant que canon 33 du *CCEO*.

[68] *Nuntia*, 28 (1989), p. 25-26 (c. 31).

[69] *Nuntia*, 29 (1989), p. 36.

[70] Pour ces remarques, voir *Nuntia*, 29 (1989), pp. 44-45.

[71] Ces changements furent effectués, par le *Cœtus de coordinatione*, après la deuxième assemblée plénière du *PCCICOR*, mais ils n'apparaissent pas dans *Nuntia*, 27 (1988), p. 81. Voir plutôt I. ŽUŽEK, *Modifiche dello* Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis *al testo defini-*

Selon ce canon, et contrairement au canon 112 §1, 2° du *CIC*, seule l'épouse a le droit légal de passer à l'Église *sui iuris* de son mari pendant la célébration du mariage ou pendant la durée de ce dernier[72]. Il est évident que l'argument qui prétendait que le fait de donner ce droit au mari oriental représentait une menace à la survie des Églises catholiques orientales et était contraire à leurs traditions l'avait emporté sur celui qui défendait l'égalité des droits des époux. Toutefois, puisque le résultat opposé avait été atteint dans le canon 29 §1 du *CCEO*, on ne peut soutenir que le législateur ait eu l'intention de diminuer, de quelque façon que ce soit, le droit fondamental d'égalité entre les époux. Ce qui est clair à partir de l'historique législatif du canon 33 du *CCEO* est que les consulteurs et les membres du *PCCICOR* visaient particulièrement l'Église latine en critiquant la formulation qui aurait aussi étendu ce droit à un époux de rite oriental. Étant donné la supériorité numérique de l'Église latine, surtout dans la diaspora, ils craignaient un appauvrissement éventuel des Églises catholiques orientales. À cette crainte s'ajoutait la préoccupation de maintenir partout la tradition orientale selon laquelle la femme suit le rite de son mari. Vu ces raisons, si cela n'est pas déjà évident par la nature des choses, on peut voir que la première mention de « Église *sui iuris* », dans le canon 33 du *CCEO*, vise expressément l'Église latine. Ceci est clair, non seulement à partir du texte et du contexte des relations interecclésiales, mais dans la Note explicative du Conseil Pontifical qui a implicitement confirmé cette conclusion.

7 — L'effet du passage des parents à une autre Église sur l'inscription des enfants (c. 34 du CCEO)

Quant au passage des parents à une autre Église *sui iuris*, le canon 34 du *CCEO* considère trois cas : 1) les deux parents catholiques passent à une autre Église *sui iuris* ; 2) le conjoint catholique dans un mariage mixte passe à une autre Église *sui iuris* ; et 3) un seul des conjoints catholiques fait ce passage. Dans les deux premiers cas, les enfants âgés de moins de quatorze ans sont inscrits à la même Église *sui iuris* à laquelle les parents ont passé. Dans le troisième cas, les enfants sont inscrits à l'autre Église *sui*

tivo del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1992, p. 7.

[72] Cependant, comme on l'a mentionné pour le canon 32 du *CCEO*, un mari oriental qui désire passer validement à l'Église latine de son épouse peut, soit adresser une pétition au Siège de Rome, soit obtenir le consentement écrit de l'évêque oriental et de l'évêque latin résidant sur le même territoire.

iuris seulement si les deux parents y consentent. Les enfants, lorsqu'ils ont atteint quatorze ans accomplis, peuvent, dans les trois cas, revenir à l'Église *sui iuris* précédente. Alors que le canon 112 §1, 3° constitue l'équivalence pour l'Église latine, il ne semble pas avoir tenu compte du troisième cas. Si on avance que le même cas est couvert par la norme latine puisque les parents auront obtenu la permission du Saint-Siège pour faire le transfert, conformément au §1, 1°, cela va donc constituer une différence entre les deux Codes, car les enfants seront inscrits à l'autre Église *sui iuris* sans avoir besoin du consentement des deux parents[73]. À tout événement, pour lever ce doute ou pour combler un vide législatif concernant ce troisième cas en se servant du canon 19 du *CIC*, on devrait avoir recours dans chaque cas au canon 34 du *CCEO*. Il se lit comme suit :

> Si les parents ou, dans un mariage mixte, le conjoint catholique, passent à une autre Église *sui iuris*, les enfants en dessous de l'âge de quatorze ans accomplis sont inscrits de plein droit à cette même Église ; mais si, dans un mariage entre catholiques, un seul des parents passe à une autre Église *sui iuris*, les enfants y passent seulement si les deux parents y consentent ; cependant, à l'âge de quatorze ans accomplis, les enfants peuvent revenir à la précédente Église *sui iuris*.

Dans la mesure où les normes orientales et latines qui concernent cette question correspondent, on peut présumer que, tout comme le canon 112 §1, 3° envisage le passage à une autre Église catholique rituelle (orientale) *sui iuris*, le canon 34 du *CCEO* prévoit aussi le passage à l'Église latine ou à une autre Église catholique orientale *sui iuris*. Un examen de l'*iter* de ce dernier au *PCCICOR* aide à déterminer si une telle interprétation est, de quelque façon, erronée. En dehors d'une déduction à partir de la nature même des choses, l'expression « Église *sui iuris* » apparaissant au canon 34 du *CCEO* inclut-elle aussi l'Église latine ?

Au *PCCICOR*, une première ébauche du canon 34 du *CCEO* fut présentée par le *Cœtus de Ritibus* et se basait sur une différente formulation du canon 10 du *CS* qui avait précédé. Le canon 10 des canons provisoires de 1976 sur l'inscription se lisait : « Si le père, ou la mère catholique dans un mariage mixte, passe légitimement à une autre Église particulière, les tout jeunes enfants passent de plein droit à la même Église ; toutefois, les autres enfants qui sont d'âge mineur peuvent faire le passage si eux-mêmes le souhaitent ».

[73] Par exemple, voyons le cas de deux parents de rite latin. L'un des deux a reçu la permission du Saint-Siège de passer à l'Église melkite (c. 112 §1, 1o). Selon le c. 112 §1, 3o, apparemment, les enfants seraient aussi inscrits à l'Église melkite sans le consentement de l'autre parent.

Le canon provisoire 10 devint le canon 13 du Schéma de 1984[74]. Pendant la *denua recognitio* du Schéma de 1984, à la suite d'une objection de certaines entités consultatives à la clause permettant aux enfants mineurs de changer de rite, le groupe de travail d'experts renvoya le canon pour examen supplémentaire. Les experts rapportèrent que, malgré la répugnance de certains des consulteurs, une version reformulée de la norme contenant la clause contestée fut approuvée par la suite, parce qu'elle se modelait sur le canon 112 §1, 3º, duquel ils ne voulaient pas, en substance, se distinguer[75]. Ce fut cette reformulation approuvée qui comportait le troisième cas où seulement un des époux catholiques fait le passage. À l'exception d'une légère reformulation du texte latin, la norme apparut subséquemment en tant que canon 32 du *SCICO*[76]. Le canon ne fit pas l'objet de changements ultérieurs, ou de remarques qui auraient pu être rapportées, avant d'être promulgué en tant que canon 34 du *CCEO*.

En se basant sur l'*iter* de ce canon 34, il est certain que rien ne semble exclure que le passage à une autre Église *sui iuris* peut aussi comprendre l'Église latine. En fait, comme les experts du groupe de travail ne voulaient aucune différence essentielle avec le canon 112 §1, 3º du *CIC*, il se pourrait même qu'ils aient visé à faire de la norme orientale le complément du canon latin. Par conséquent, pour prendre un exemple concret, disons que si deux parents maronites, ou le conjoint maronite marié à une partie protestante, obtenaient le consentement requis pour passer à l'Église latine, conformément au canon 32 §1 ou §2 du *CCEO*, leurs enfants âgés de moins de quatorze ans seraient aussi inscrits à l'Église latine. Par ailleurs, dans le troisième scénario qui n'est pas couvert par le Code latin, si l'un des deux maronites obtient le consentement pour passer à l'Église latine, les enfants âgés de moins de quatorze ans seront inscrits à l'Église latine, seulement si l'autre parent maronite y consent. Dans ces cas, lorsque les enfants atteignent l'âge de quatorze ans accomplis, ils peuvent revenir à l'Église maronite.

8 — *L'inscription à une Église sui iuris de non-catholiques qui deviennent catholiques (c. 35 du CCEO)*

Le canon 35 du *CCEO* stipule que les non-catholiques qui viennent à la pleine communion avec le Siège de Rome doivent être inscrits à l'Église *sui iuris* du même rite auquel ils appartiennent. La norme orientale se base lit-

[74] *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 13).
[75] Voir *Nuntia*, 22 (1986), p. 31 (c. 13).
[76] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 6 (c. 32).

téralement sur *OE* 4[77]. Comme ce prescrit fait partie d'un décret conciliaire, sa force s'étend à l'Église latine même s'il n'a pas été incorporé dans le Code latin. Le canon 35 du *CCEO* est donc unique au Code oriental et se lit comme suit :

> Les baptisés non catholiques qui viennent à la pleine communion avec l'Église catholique maintiendront partout leur rite propre, l'honoreront et l'observeront de toutes leurs forces ; par conséquent, ils seront inscrits à l'Église *sui iuris* du même rite, restant sauf le droit de recourir au Siège Apostolique dans des cas spéciaux de personnes, de communautés ou de régions.

Pour déterminer si, oui ou non, l'expression « Église *sui iuris* », dans le canon 35 du *CCEO*, comprend implicitement l'Église latine, il est particulièrement utile d'examiner l'*iter* de ce canon au *PCCICOR*. Sa première ébauche avait été proposée par le *Cœtus de Ritibus* et portait le numéro 11 parmi les canons provisoires de 1976 sur l'inscription. Le groupe de travail avait l'intention de remplacer l'ancien canon 11 §1 de *CS*, qui disait : « Les baptisés non catholiques d'un rite oriental, qui sont admis dans l'Église catholique, peuvent embrasser le rite qu'ils désirent (*ritum quem maluerint amplecti possunt*) ; toutefois, en le choisissant, ils s'efforceront de conserver leur rite propre ». Le rapporteur du *Cœtus* déclarait :

> Le texte de ce canon diffère substantiellement de celui de C.S. c. 11, et énonce la norme de O.E. 4, qui fait une obligation aux baptisés non catholiques de conserver leur rite. Ils seront donc inscrits dans l'Église particulière catholique du propre rite, étant sauf le droit de recourir au S. Apostolique dans les cas particuliers relatifs aux personnes, communautés ou aux régions.
>
> L'exhortation à conserver leur propre rite, contenue dans C.S., devient ici une obligation. La rédaction du texte est celle de O.E. 4. Pour éviter de se prononcer sur la question de la validité ou de la licéité, que le O.E. laisse douteuse, le groupe a préféré mettre dans le nouveau texte « sont inscrits »[78].

En conséquence, le canon provisoire 11 disait : « Les baptisés non catholiques de toute Église ou communauté qui viennent à la plénitude de la communion catholique sont inscrits à l'Église de leur rite propre, étant sauf le recours au Siège Apostolique dans les cas particuliers relatifs aux personnes, communautés ou régions ».

[77] *OE* 4 déclare : « Tous les catholiques et chacun d'eux, ainsi que les baptisés de quelque Église ou communauté non catholique que ce soit qui viennent à la plénitude de la communion catholique garderont partout leur propre rite, le suivront et l'observeront dans la mesure du possible, étant sauf le droit de recourir au Siège Apostolique, dans les cas particuliers relatifs aux personnes, aux communautés ou aux régions » [Traduction française tirée de 'Vatican II – Les seize documents conciliaires' sous la direction de Paul-Aimé MARTIN, 2e édition revue et corrigée, Fides, Montréal & Paris, 1967]

[78] *Nuntia*, 3 (1976), p. 51 (c. 11). La version originale française vient de *Nuntia* 3.

Le canon provisoire 11 devint le canon 14 du Schéma de 1984[79]. Au cours de la *denua recognitio* du Schéma de 1984, une entité consultative avait proposé que la norme soit prescrite pour la validité, alors que onze autres entités consultatives proposaient que la norme spécifie que cela était seulement pour la licéité. Les experts répondirent comme suit à cette proposition : « Bien qu'il soit entendu que le canon est *ad liceitatem*, néanmoins, cela n'est pas spécifié afin d'adhérer plus étroitement au texte conciliaire et parce que, sous ce rapport, les normes générales sont suffisantes lorsqu'il s'agit de l'interprétation des canons (canon 131 du Schéma *De normis* [maintenant le canon 1495 du *CCEO*] équivalent au canon 10 du *CIC*)[80]. Après que le groupe de travail des experts l'eut reformulé pour qu'il adhère plus étroitement au texte conciliaire, le canon 14 devint essentiellement semblable au texte promulgué. La norme ne subit que quelques changements mineurs dans le texte latin lorsqu'il apparut par la suite en tant que canon 33 du *SCICO*[81].

Bien qu'aucune autre modification ne fût apportée à la norme avant sa promulgation en tant que canon 35 du *CCEO*, les membres du *PCCICOR* s'y consacrèrent tout spécialement pendant leur deuxième assemblée plénière. Une motion présentée par cinq membres se concentra sur les communautés protestantes et demanda un éclaircissement. Étant donné le prescrit de la norme, l'Église latine était, de toute évidence, concernée, mais certains membres soutenaient que les protestants devraient être libres de choisir n'importe quelle Église *sui iuris* et ils proposèrent qu'un deuxième paragraphe en ce sens soit ajouté au canon. La motion du 5 novembre 1988 disait :

> Si le souhait du *PCCICOR* est de maintenir la position adoptée dans *Orientalium Ecclesiarum*, une clarification devrait être apportée concernant les communautés protestantes. Si la validité des ordres de ces communautés n'est pas reconnue, peut-on dire qu'elles suivent un « rite » ? Ceci est par-

[79] *Nuntia*, 19 (1984), p. 22 (c. 14). Une note au canon 14 mentionne qu'un nombre égal de consulteurs avait proposé qu'au lieu de dire « sont inscrits », la norme déclare « peuvent n'être validement inscrits qu'à l'Église de leur rite propre ».

[80] Parmi les autres propositions qui avaient été présentées, l'une d'entre elles maintenait que les protestants, en Occident, ne devraient pas être obligés de respecter le texte conciliaire mais devraient plutôt être libres de choisir n'importe quelle Église *sui iuris* pour y être inscrits. Le groupe de travail déclara : « à cet égard, il a été souligné, au groupe de travail, que le Concile était pleinement explicite quand il a voulu abolir la règle *ritum quem maluerint amplecti possunt* (can. 11 de CS) et que, *quoad baptizatos acathalicos*, sans distinction, établissait *modo positivo* l'*observantia ritus pro omnibus et ubique terrarum* ». Pour toutes les propositions faites durant la *denua recognitio* du canon 14, voir *Nuntia*, 22 (1986), pp. 31-32 (c. 14).

[81] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 6 (c. 33).

ticulièrement vrai lorsqu'il s'agit de groupes qui ne font pas partie des confessions protestantes dominantes[82].

Dans la discussion qui suivit, un membre « attira aussi l'attention sur le cas des protestants anglicans qui voulaient devenir des catholiques de rite oriental. Selon les dispositions du canon 33, cela n'était pas possible. Il souligna la nécessité de favoriser ce type de conversion et de donner une plus grande place à la liberté dans le choix du rite, avec l'ajout d'un §2 au canon ». À un moment donné pendant la discussion, le secrétaire du *PCCICOR*, Ivan Žužek, « souligna que la question concernant le canon 33 avait été longuement débattue au Concile, lequel avait été explicite en cette matière. On ne pouvait pas maintenant revenir, pour ainsi dire, *per fenestram*, sur quelque chose que le Concile avait laissé à la porte. Le canon 33 était un texte conciliaire et il ne pouvait pas être modifié ». À la fin, les membres du *PCCICOR* votèrent (25 en faveur, 2 contre) pour le maintien du canon 33, tel qu'il apparaissait au *SCICO*.

Vu l'historique législatif du canon 35 du *CCEO*, il devrait être clair que l'expression « Église *sui iuris* » sous-entend également l'Église latine. Cela a été évident non seulement au cours de la *denua recognitio*, mais particulièrement à la deuxième assemblée plénière du *PCCICOR*, où les membres, en fait, proposèrent que les protestants, qui devenaient catholiques, soient libres de choisir d'être inscrits à n'importe quelle Église catholique orientale *sui iuris* au lieu de l'Église latine, comme le prescrivait *OE* 4, lequel était littéralement repris par le canon 35 du *CCEO*. Dans la mesure où *l'iter* de ce canon 35 éclaircit davantage le sens d'*OE* 4 et comble un vide législatif dans le Code latin, on peut aussi y recourir, dans des cas individuels, pour aider à résoudre les questions qui seraient soulevées à propos de l'inscription de non-catholiques baptisés qui viennent à la pleine communion avec l'Église catholique. Même si le canon 35 du *CCEO* n'est pas *ad validitatem*, il établit néanmoins une obligation en harmonie avec l'esprit du Concile et des rédacteurs de l'ébauche orientale. Donc, pour donner des exemples pratiques, un fidèle grec orthodoxe, qui vient à la pleine communion avec l'Église catholique, sera inscrit à l'Église grecque catholique, tandis qu'un fidèle russe orthodoxe, qui vient à la pleine communion avec Rome, sera inscrit à l'Église russe catholique. Par ailleurs, les membres de la communion anglicane qui se joignent à l'Église catholique seront inscrits à l'Église latine, tout comme le seront les luthériens, car leur rituel d'origine est davantage lié à l'Église latine.

82 Nuntia, 29 (1989), p. 48 (c. 33).

9 — *La procédure à suivre pour passer à une autre Église* sui iuris *(c. 36 du CCEO)*

En ce qui a trait au passage à une autre Église *sui iuris*, le canon 36 du *CCEO* prescrit les formalités qui sont requises pour que ces passages entrent en vigueur. Les transferts comprennent ceux qui sont faits conformément au canon 32 du *CCEO*, soit avec le consentement du Saint-Siège, soit avec le consentement des évêques concernés, de même que ceux dont il s'agit au canon 33 du *CCEO* qui accorde à une épouse catholique orientale le droit de passer à l'Église *sui iuris* de son époux au cours de la célébration du mariage ou pendant la durée de celui-ci[83]. Le canon 36 est unique au Code oriental et se lit comme suit :

> Tout passage à une autre Église *sui iuris* entre en vigueur à partir du moment de la déclaration faite devant le Hiérarque du lieu ou le curé propre de la même Église, ou un prêtre délégué par l'un ou l'autre, et deux témoins, à moins que le rescrit du Siège Apostolique n'en dispose autrement.

Comme il en a été conclu ci-dessus relativement aux canons 32 et 33 du *CCEO*, ces transferts sous-entendent implicitement que l'Église latine constitue une possibilité dans ces circonstances. Par conséquent, à moins que l'historique législatif du canon 36 du *CCEO* exclue cette possibilité, il semble simplement logique d'en déduire que les formalités du passage doivent être respectées, non seulement lorsqu'un Oriental passe à une autre Église catholique orientale *sui iuris*, mais lorsqu'il ou elle passe à l'Église latine.

Au *PCCICOR*, le *Cœtus de Ritibus* avait d'abord présenté la norme en tant que canon 13 §1 des canons provisoires de 1976 sur l'inscription. En plus des transferts auxquels il était fait référence dans le canon 13 de *CS*, le groupe de travail voulait aussi que la norme couvre les inscriptions des baptisés non catholiques qui venaient à la pleine communion avec l'Église catholique (c. 35 du *CCEO*). Le canon 13 §1 disait : « À moins que le rescrit du Siège Apostolique n'en dispose autrement, l'inscription à une Église, qui ne se fait pas au baptême lui-même (*ascriptio quæ non fit ipso baptismo*) ou lors du passage à une autre Église particulière, entre en vigueur à partir du moment de la déclaration qui est faite devant le Hiérarque de la

[83] Le c. 36 du *CCEO* a remplacé le canon 13 de *CS* qui disait : « À moins que le rescrit du Siège Apostolique n'en dispose autrement, le passage à un autre rite entre en vigueur à partir du moment de la déclaration qui est faite devant le Hiérarque propre du nouveau rite ou le curé, ou devant un prêtre délégué par l'un ou l'autre, et deux témoins, sauf le passage qui, après que la déclaration écrite de l'épouse ait été envoyée à l'avance, se fait au début de la célébration du mariage ».

même Église ou le curé propre, ou devant un prêtre délégué par l'un ou l'autre, et deux témoins, sauf le passage qui, après que la déclaration écrite de l'épouse ait été envoyée à l'avance, se fait au début de la célébration du mariage ».

Le canon provisoire 13 §1 devint le canon 16 §1 du Schéma de 1984[84]. Pendant la *denua recognitio* du canon 16 §1, six entités consultatives demandèrent que les mots *vel eo durante* (pendant sa durée) soient ajoutés, de façon à ce qu'il soit cohérent, dans la formulation de son ébauche, avec le canon 33 du *CCEO*, qui permet à l'épouse de faire le passage lors de la célébration du mariage ou pendant sa durée. Une autre entité consultative proposait que la déclaration du passage soit faite par écrit. Après avoir soigneusement examiné ces motions, le groupe de travail des experts répondit :

> Après un examen minutieux de ce canon et de ces propositions le groupe de travail considère qu'il est essentiel que chaque *transitus ad aliam Ecclesiam sui iuris* doit avoir, en ce qui concerne l'*a quo*, une limite juridique claire et qu'à tout le moins, une *declaratio oralis* formelle, tel que mentionné au §1, est, par conséquent, toujours nécessaire. Les conjoints qui effectuent le *transitus* pendant le mariage n'en devraient pas être exemptés, non plus que ceux qui le font *in matrimonio ineundo*. Sur cette base, le groupe de travail a simplifié la formulation du canon en y éliminant l'incohérence de la distinction entre l'*ascriptio quæ non fit ipso baptismo* et le *transitus*, en y spécifiant qu'il s'agit ici du Hiérarque du lieu et en plaçant à la fin du §1 la clause relative au *ius speciale* défini dans le *rescripta Sedis Apostolicæ*[85].

En conséquence, le canon 16 §1 se lisait maintenant : « Le passage à une autre Église *sui iuris* entre en vigueur à partir du moment de la déclaration faite devant le Hiérarque du lieu de la même Église *sui iuris* ou le curé propre, ou un prêtre délégué par l'un ou l'autre, et deux témoins, à moins que le rescrit du Siège Apostolique n'en dispose autrement ».

Le canon 16 §1 devint plus tard le canon 35 du *SCICO*, lequel est pratiquement identique au canon 36 promulgué dans le *CCEO*[86]. Seul un changement ultérieur fut apporté à la norme orientale. Ce changement fut effectué *ex officio* par le *Cœtus de expensione observationum*, à la suite d'une remarque qui avait été faite dans le contexte de la révision de l'ébauche du canon 33 du *CCEO*. Cette remarque attirait l'attention sur le fait que le canon 13 de *CS* avait exempté une épouse de la règle sur la déclaration orale si elle avait envoyé à l'avance une déclaration écrite selon laquelle elle avait l'intention, au commencement du mariage, de passer à l'Église de son

[84] *Nuntia*, 19 (1984), p. 23 (c. 16 §1).
[85] *Nuntia*, 22 (1986), pp. 33-34 (c. 16 §1).
[86] *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 6 (c. 35).

mari[87]. Puisque l'intention déclarée des rédacteurs orientaux était d'obliger tous ceux qui passaient à une autre Église *sui iuris* à faire au moins une déclaration orale, le *Cœtus de expensione observationum* ajouta le mot *Omnis* au début de la norme orientale pour qualifier le mot *transitus*[88].

En accord avec l'interprétation faite plus haut au sujet des canons 32 et 33 du *CCEO*, rien dans l'historique législatif de ce qui a été rapporté sur le canon 36 du *CCEO* n'exclut l'Église latine du nombre des Églises *sui iuris* qu'un fidèle catholique oriental peut choisir pour y faire le passage. Donc, à moins que le rescrit du Saint-Siège n'en dispose autrement dans le cas de ceux qui passent à une autre Église *sui iuris*, conformément au canon 32 §1 du *CCEO*, les fidèles orientaux, qui passent à une autre Église orientale, ou même à l'Église latine, soit avec le consentement du Siège de Rome, soit avec celui des évêques concernés (c. 32 §§1 et 2 du *CCEO*), sont obligés de faire, à tout le moins, une déclaration orale devant le Hiérarque du lieu, le curé propre ou un autre prêtre délégué par l'un ou l'autre et en présence de deux témoins. De la même manière, une épouse de rite oriental, qui passe à l'Église *sui iuris* ou l'Église latine de son époux, conformément au canon 33 du *CCEO*, est tenue aux mêmes formalités pour que le passage entre en vigueur. Bien que le canon 36 du *CCEO* soit une norme caractéristique au Code oriental, les autorités latines peuvent y avoir recours, dans des cas individuels, pour combler le vide législatif dans le Code latin, relativement aux formalités qui régissent les passages dans ces cas (c. 19 du *CIC*). Cependant, cette suggestion ne veut en aucun cas conditionner la compétence du législateur ou du Conseil Pontifical pour les Textes législatifs qui ont l'autorité pour intervenir de façon officielle en cette matière au nom de l'Église latine (c. 16 §1 du *CIC*).

10 — *Annotation de l'inscription ou du passage à une autre Église sui iuris (c. 37 du CCEO)*

Relativement à l'annotation qui doit se faire de l'inscription à une Église *sui iuris*, le canon 37 du *CCEO* établit une règle qui, de toute évidence, s'applique à l'Église latine. Comme il s'agit d'un des neuf canons du *CCEO* qui mentionne explicitement l'Église latine, il n'est pas nécessaire d'examiner l'*iter* de ce canon 37 pour déterminer s'il oblige expressément ou non l'Église latine. Le canon 37 n'existe que dans le Code oriental et il dit :

[87] *Nuntia*, 28 (1989), p. 26 (c. 31).
[88] *Nuntia*, 28 (1989), p. 28 (c. 35).

> Toute inscription à une Église *sui iuris* ou tout passage à une autre Église *sui iuris* sera noté dans le registre des baptêmes de la paroisse, même de l'Église latine, le cas échéant, où le baptême a été célébré ; si cela n'est pas possible, l'enregistrement se fera dans un autre document, qui doit être conservé dans les archives de la paroisse du curé propre de l'Église *sui iuris* à laquelle l'inscription a été faite.

L'exigence d'enregistrer dans le registre des baptêmes l'inscription d'un fidèle à une Église *sui iuris* n'est pas comprise dans le canon 535 §2 du *CIC*, qui dit : « Dans le registre des baptisés, seront aussi notés la confirmation et ce qui a trait au statut canonique des fidèles, à savoir le mariage, restant sauves les dispositions du can. 1133, l'adoption, la réception d'un ordre sacré, la profession perpétuelle dans un institut religieux ainsi que le changement de rite ; ces mentions seront toujours reportées sur le certificat de baptême ». De même, l'exigence voulant qu'on doive enregistrer l'inscription d'un fidèle à une Église *sui iuris* n'est pas mentionnée au canon 877 §1 du *CIC*, qui se lit : « Le curé du lieu où le baptême est célébré doit noter avec soin et sans retard dans le registre des baptisés les noms des baptisés avec mention du ministre, des parents, des parrains et témoins s'il y en a, du lieu et du jour où le baptême a été administré, en indiquant aussi la date et le lieu de naissance ».

Étant donné que l'exigence d'enregistrer cette inscription dans le registre des baptêmes s'applique aussi aux paroisses latines où un baptême est célébré, le canon 37 du *CCEO* revêt une importance toute particulière dans le contexte des mariages interecclésiaux. Supposons qu'un père maronite et une mère latine demandent que leur fils soit baptisé dans une paroisse latine qu'ils fréquentent à Vancouver, Canada. Les canons 29 §1 du *CCEO* et 111 §1 du *CIC* s'accordent tous deux à dire que l'enfant peut être inscrit, soit à l'Église maronite, soit à l'Église latine si les parents y consentent. Dans l'un et l'autre cas, le canon 37 du *CCEO* établit qu'en règle générale, cette inscription sera notée dans le registre des baptêmes de la paroisse latine. Cependant, la norme orientale déclare de plus que, si cela n'est pas possible, l'enregistrement doit se faire sur un autre document qui doit être conservé aux archives de la paroisse du curé propre de l'Église *sui iuris* où l'inscription s'est faite. On présume que ceci s'appliquerait si, pour une raison ou l'autre, l'inscription de l'enfant à l'Église maronite ne pouvait pas être enregistrée dans le registre des baptêmes, puisqu'il est difficile de concevoir l'impossibilité d'enregistrer l'inscription de l'enfant à l'Église latine dans le registre baptismal de la paroisse latine où l'enfant vient tout juste d'être baptisé. L'enregistrement de l'inscription de l'enfant à l'Église maronite devrait donc être noté sur un autre document et expédié aux fins de conservation dans les archives de la paroisse du curé propre du père maronite.

Comme il n'y a pas de paroisse maronite à Vancouver, le curé propre doit être désigné par l'Évêque maronite de Montréal, conformément au canon 916 §4 du *CCEO*[89].

11 — *Les fidèles orientaux confiés à un Hiérarque/curé d'une autre Église sui iuris (c. 38 du CCEO)*

Un principe de droit canonique établi depuis longtemps affirme que les catholiques orientaux demeurent inscrits à leur Église *sui iuris* même s'ils sont sujets d'un hiérarque ou d'un curé d'une autre Église, n'excluant pas l'Église latine. Fondé sur la lettre apostolique *Orientalium dignitas* de Léon XIII (1894) et répété au canon 14 de *CS*, le principe est énoncé au canon 38 du *CCEO*. Le canon 38 est unique au Code oriental et dit : « Même s'ils sont confiés au soin d'un Hiérarque ou d'un curé d'une autre Église *sui iuris*, les fidèles chrétiens des Églises orientales restent cependant inscrits à leur Église *sui iuris* ».

Au *PCCICOR*, le *Cœtus de Ritibus* avait proposé une première ébauche de cette norme en tant que canon 14 des canons provisoires de 1976 sur l'inscription. Le canon 14 disait : « Même s'ils sont confiés aux soins d'un hiérarque ou d'un curé d'une autre Église particulière, les fidèles orientaux (*Fideles orientales*) demeurent néanmoins inscrits à leur propre Église ». Le groupe de travail avait déclaré : « Le texte du canon est substantiellement le même que celui de C.S. c. 14. La locution « légitimement soumis » du can. 14 de C.S. a été changée par le terme « confiés », qui souligne l'appartenance fondamentale de ces fidèles orientaux à leur propre Église orientale particuliére »[90].

Le canon provisoire 14 devint le canon 17 dans le Schéma de 1984. Là, l'expression « Église particulière » fut remplacée par « Église *sui iuris* »[91]. Pendant la *denua recognitio* du Schéma de 1984, le secrétariat du *PCCICOR* remarqua qu'une objection avait été soulevée relativement à la substitution, faite par le *Cœtus*, du terme *subiecti* par l'expression *curæ commissi*, car cette dernière « n'indiquait pas la véritable juridiction exercée par l'Évêque du lieu sur les *christifideles* mentionnés dans le canon ». Toutefois, les

[89] Le c. 916 §4 se lit : « Si les fidèles chrétiens d'une Église *sui iuris* n'ont pas de curé, leur Évêque éparchial désignera le curé d'une autre Église *sui iuris*, qui prendra soin d'eux comme curé propre, avec, cependant, le consentement de l'Évêque éparchial du curé à désigner ».

[90] *Nuntia*, 3 (1976), p. 52 (c. 14). La version originale française vient de *Nuntia* 3.

[91] *Nuntia*, 19 (1984), p. 23 (c. 17).

experts du groupe de travail ne furent pas d'accord et maintinrent que *commissi* était préférable à *subiecti*. Conséquemment, aucun changement majeur ne fut apporté à la norme, seul le mot *Fideles* étant remplacé par *Christifideles* au début du canon[92]. Le canon 17 apparut subséquemment comme canon 37 du *SCICO* et, à l'exception d'une modification rédactionnelle ultérieure, était déjà identique au canon 38 du *CCEO*[93].

Il est certain que le canon 38 du *CCEO* est une norme orientale portant sur l'inscription, et il n'y a rien dans l'*iter* du canon qui ferait allusion de quelque façon au fait qu'il s'agirait aussi d'une norme latine sur l'inscription. Néanmoins, dans la première utilisation que fait le canon de l'expression « Église *sui iuris* », l'Église latine est implicitement comprise. En effet, comme le laisse clairement entendre le canon 916 §5 du *CCEO*, des catholiques orientaux peuvent être confiés au soin d'un Évêque latin. Ce canon, qui constitue un autre des neuf canons orientaux qui concernent l'Église latine, se lit comme suit :

> Dans les lieux où n'est érigé pas même un exarchat pour les fidèles chrétiens d'une Église *sui iuris*, doit être tenu pour Hiérarque propre de ces fidèles chrétiens le Hiérarque du lieu d'une autre Église *sui iuris*, même de l'Église latine, restant sauf le can. 101 ; s'il y en a plusieurs, doit être tenu pour Hiérarque propre celui qu'a désigné le Siège Apostolique ou, s'il s'agit des fidèles chrétiens d'une Église patriarcale, celui que le Patriarche a désigné avec l'assentiment du Siège Apostolique.

Qui plus est, le canon 916 §4 du *CCEO* sous-entend également qu'il est concevable que des catholiques orientaux puissent être confiés au soin du curé d'une paroisse de rite latin comme leur curé propre. Pour illustrer le sens du canon 38 du *CCEO*, même si des catholiques coptes résidant à Vancouver peuvent, selon le canon 916 §5 du *CCEO*, être sujets de l'Évêque latin puisqu'il n'y a pas de hiérarchie catholique copte établie à cet endroit, ces fidèles demeurent néanmoins inscrits à l'Église catholique copte. Ainsi, même si des catholiques maronites vivant à Vancouver peuvent, selon le canon 916 §4, être confiés au curé d'une paroisse latine, étant donné qu'il n'y a aucune paroisse maronite à cet endroit, ces maronites demeurent inscrits à l'Église catholique maronite.

92 *Nuntia*, 22 (1986), pp. 34-35 (c. 17).

93 *Nuntia*, 24-25 (1987), p. 6 (c. 37). Pour cette modification rédactionnelle, voir *Nuntia*, 27 (1988), p. 37 (c. 37).

Conclusion

En se basant sur la Note explicative officielle du Saint-Siège concernant le canon 1 du *CCEO*, dans laquelle le Conseil Pontifical pour les Textes législatifs a indiqué que « L'Église latine est implicitement comprise par analogie chaque fois que le *CCEO* utilise explicitement le terme « Église *sui iuris* » dans le contexte des relations interecclésiales », cet article a examiné les canons 29-38 du *CCEO* sur l'inscription, dans le but de déterminer dans quelle mesure ces canons orientaux veulent expressément viser ou obliger même l'Église latine. Puisque tous les canons 29-38 du *CCEO* contiennent l'expression « Église *sui iuris* », cette étude a examiné les canons à la lumière de la Note explicative et avec l'aide de leur historique législatif, tel que rapporté dans *Nuntia*.

En se servant du canon 1 du *CCEO*, le législateur a implicitement établi une corrélation entre le Code latin et le Code oriental, ce qui est assurément confirmé par la conclusion officielle à laquelle est parvenue la Note explicative. Étant admise cette corrélation chaque fois que le Code oriental utilise l'expression « Église *sui iuris* » dans le contexte des relations interecclésiales, à quel autre endroit dans le *CCEO* peut-on établir cette corrélation entre les Codes ? En plus des canons du *CCEO* qui encouragent la collaboration interecclésiale ou les normes orientales qui, à cause de la nature des choses, incluent nécessairement l'Église latine, cette étude se réfère aussi à d'autres canons du *CCEO* qui créent effectivement une corrélation complémentaire entre les Codes. Dans les cas où le sens des canons latins demeure douteux, il a été démontré qu'au moyen du canon 17 du *CIC*, on pouvait avoir recours aux lieux parallèles existant dans le Code oriental pour aider à résoudre ces ambiguïtés. Également, si des vides législatifs se manifestent dans le Code latin, il est possible d'invoquer le canon 19 du *CIC* afin de combler ces lacunes, dans des cas particuliers, à l'aide des lois orientales traitant de questions semblables (*legibus latis in similibus*). Là où cela est applicable, les règles d'interprétation contenues aux canons 17 et 19 du *CIC* ont été utilisées dans les commentaires qu'on a présentés ici concernant les canons 29-38 du *CCEO*. Bien sûr, l'application de ces instruments d'aide à l'interprétation canonique n'est pas destinée à remplacer ou à miner l'autorité du législateur ou de ceux à qui il a accordé le pouvoir d'interpréter authentiquement les lois (c. 16 du *CIC*).

À mesure que la science canonique continue de définir et de façonner l'unique *Corpus Iuris Canonici* de l'Église universelle, il semble bien que la connaissance du Code latin avec celle du Code oriental, de même que leur

corrélation au sein de cet unique *Corpus*, deviendra indispensable. Il est à espérer que cette étude du seul domaine de l'inscription dans les canons 29-38 du *CCEO* aidera à rendre ces normes orientales plus connues et, dans un même temps, mettre en lumière l'incidence, même sur l'Église latine, du Code oriental, partie intégrante et pourtant séparée de l'unique *Corpus Iuris Canonici* de l'Église catholique.

ANNEXE
Note explicative au sujet du Canon 1 du CCEO[94]

Depuis plusieurs années, le Conseil pontifical pour les textes législatifs, épaulé par un aréopage de consulteurs, n'a cessé d'œuvrer pour harmoniser les dispositions normatives du *CIC* et du *CCEO* qui ont une incidence plus immédiate sur l'activité pastorale ordinaire, conformément à ce qui ressort de l'expérience vécue pendant cette période. Une des questions dont on s'est occupé se rapportait au canon 1 du *CCEO* et, plus particulièrement, à la signification qu'y revêt le terme *expresse* et ce, tant dans le canon susmentionné que dans la discipline de l'ensemble du Code oriental. Cette question a, de façon répétée, eu une incidence sur de nombreuses situations importantes au plan pastoral et des situations dont traite le *CCEO*. La Commission de travail du Conseil pontifical a entamé une étude en profondeur du thème en question, étudiant les contextes dans lesquels les canons du *CCEO* se servent du mot *expresse* à l'égard des relations qu'entretiennent les diverses Églises *sui iuris* et vérifier si, dans de telles situations, le Législateur avait ou non l'intention d'inclure également l'Église latine.

Pour d'autres questions actuellement à l'étude, le Conseil pontifical a l'intention de proposer certains changements législatifs au Législateur. Toutefois, pour ce qui est de la signification du mot *expresse* dans le canon 1 du *CCEO*, et faisant suite aux propositions de la Commission de travail, nous avons jugé qu'il suffirait de rédiger une Note explicative à ce sujet, et ce sans, par ailleurs, devoir recourir à une interprétation authentique.

Au sujet du thème en question, il n'y a pas d'unanimité absolue entre les juristes. Comme on le sait, lors des travaux qui ont mené à la codification du droit oriental, on a décidé que les cas où l'Église est liée par les normes du

94 Texte français traduit à partir de la version anglaise par Pierre Bellemare, professeur à la Faculté de droit canonique, Université St-Paul, Ottawa, Ontario. Voir *Studia canonica*, 46 (2012), pp. 317-318.

CCEO devaient être considérés comme absolument péremptoires (*Nuntia*, 22, p.22 ; cf. aussi ibid. p. 13)[95]. Cette décision nous impose un critère strict quand il s'agit de considérer si une norme du Code oriental comprend expressément l'Église latine. En ce sens, certains auteurs ont soutenu que l'Église latine ne serait incluse que lorsqu'elle est « explicitement » mentionnée dans les normes du *CCEO*. Ceci dit, la majorité des auteurs estiment que la mention expresse de l'Église latine dans les canons peur aussi bien prendre une forme « explicite » qu'une forme « implicite » lorsque l'on peut raisonnablement la déduire du contexte dans lequel se situe la norme en question. En effet, on pourrait dire que l'épithète *expresse* ne s'oppose qu'à l'épithète *tacite*, alors qu'une mention expresse pourrait tout aussi bien prendre une forme explicite qu'une forme implicite.

Selon cette distinction, qui semble être raisonnablement confirmée par les dispositions normatives du *CCEO*, en dehors des canons dans lesquels l'Église latine est « explicitement » mentionnée, on retrouve, à l'intérieur du même Code, d'autres canons dans lesquels elle est « implicitement » incluse, pourvu que l'on tienne compte du texte et du contexte de la norme, comme l'exige le canon 1499 du *CCEO*. On doit donc commencer par les expressions contenues dans la norme qu'il s'agit d'interpréter et par le contexte où elle se situe pour déterminer si l'Église latine y est incluse de façon implicite ou non. Il en est ainsi, par exemple, des normes du *CCEO* qui ont trait aux relations juridiques qu'entretiennent les diverses Églises de l'unique Église catholique.

En conséquence, on doit s'en tenir à la position selon laquelle l'Église latine est implicitement comprise par analogie chaque fois que le *CCEO* utilise explicitement l'expression « Église *sui iuris* » dans le contexte des relations interecclésiales. Nous disons « par analogie » en gardant à l'esprit le fait que les caractéristiques qui définissent l'Église latine, même si elles ne coïncident pas totalement avec celles de l'Église *sui iuris* décrite dans les

[95] Cet auteur a soutenu, après un examen complet de l'*iter* du c. 1 du *CCEO*, que les rédacteurs de l'ébauche avaient l'intention de n'exclure péremptoirement que la possibilité d'une interprétation du même canon signifiant qu'il s'appliquait aux orthodoxes. Bien que le groupe de travail compétent se soit entendu sur une application du Code oriental à l'Église latine moins étendue que celle qui avait été proposée antérieurement, le groupe avait l'intention d'obliger l'Église latine dans plusieurs canons où aucune mention explicite n'en était faite et, au moyen du canon 1, de confirmer simplement le lien nécessaire entre le deux Code dans les cas de plus en plus fréquents des relations interecclésiales. Voir J. ABBASS, "*CCEO* canon 1 and Absolving Eastern Catholics in the Latin Church", dans *StC*, 46 (2012), pp. 79-83.

canons 27 et 28 §1 du *CCEO*, sont néanmoins, à cet égard, substantiellement semblables[96].

Cité du Vatican, le 8 décembre 2011

+Francesco Coccopalmerio
Président

+Juan Ignacio Arrieta
Secrétaire

[96] Il est certain que, bien que l'Église latine soit une Église *sui iuris*, elle ne peut pas être entièrement comparée à la forme juridique d'une Église catholique orientale *sui iuris*. Ivan Žužek l'a démontré de façon très évidente, même avant la promulgation du Code oriental en 1990. Il déclarait ; « Il n'est pas déplacé de mentionner ici, en ce qui a trait à l'Église latine, elle-même aussi une « *Ecclesia ritualis sui iuris* » comme il ressort clairement des canons 111 et 112 du *CIC*, que sa nature est telle qu'elle est au-delà des formes juridiques (Églises *sui iuris* patriarcales, archiépiscopales majeures et métropolitaines) dont un aperçu a été donné plus haut, même si, au nombre des titres du Pontife Romain figure celui de 'patriarche' » Voir I. Žužek, « Le 'Ecclesiæ sui iuris' nella revisione del diritto canonico », dans *Vaticano II, bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, dans R. Latourelle (dir.), Assise, Presse de l'Université Grégorienne, 1987, vol. II, p. 878.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 407-466
doi: 10.2143/STC.47.2.3025857

LE CANON 213 SUR LE DROIT AUX BIENS SPIRITUELS ET SES CONSÉQUENCES SUR LES DROITS ET LES DEVOIRS FONDAMENTAUX DANS L'ÉGLISE

DOMINIQUE LE TOURNEAU*

RÉSUMÉ — Le droit à la Parole et aux sacrements qu'institutionnalise le canon 213 du *CIC* est non seulement un droit fondamental de tous les fidèles, mais aussi un droit nécessaire à l'accomplissement d'une vie vraiment chrétienne. Il est pourtant encore largement méconnu des pasteurs et de leurs fidèles. L'article, qui fait très largement appel à la doctrine canonique, étudie en premier lieu le contenu du droit à la Parole et aux sacrements, en distinguant le droit à la Parole de Dieu et le devoir de la prêcher avant de parler du droit aux sacrements et du devoir de les administrer. Une deuxième partie envisage l'élargissement du devoir-droit aux biens spirituels en général, ce qui demande d'examiner les relations juridiques existant entre les fidèles et les pasteurs en matière de biens spirituels avant d'évoquer des structures pastorales particulières qui permettent à la hiérarchie de remplir son devoir de sorte que les fidèles puissent jouir des moyens de salut en conformité avec leur condition canonique. La conclusion souligne que ces biens spirituels doivent être distribués *abundanter*, car l'on ne saurait envisager de sainteté *a minima*, et relève les conséquences qui en découlent pour la vie des fidèles du Christ. L'on notera aussi l'évocation fréquente des autres droits et devoirs fondamentaux qui sont tributaires de la bonne application de ce canon 213.

SUMMARY — The right to the Word and the sacraments institutionalized by canon 213 of the *CIC* is not only a fundamental right of all the faithful, but also a right necessary right for the fulfillment of a truly Christian life. However, it is still largely unknown by pastors and their faithful. This article, which relies heavily on canonical doctrine, studies first the content of the right to the Word and the sacraments, distinguishing the right to the

* Mgr Le Tourneau est juge ecclésiastique, professeur au Studium de droit canonique de Lyon, professeur visitant à l'Université de Navarre, écrivain et poète.

Word of God and the duty to preach before discussing the right to the sacraments and duty to administer them. The second part considers the extension of duty-right to spiritual things in general, which requires examining the legal relation existing between the faithful and pastors for spiritual goods before addressing specific pastoral structures that allow the hierarchy to fulfill its duty so that the faithful may enjoy the means of salvation in accordance with their canonical status. The conclusion emphasizes that these spiritual goods should be distributed *abundanter* because one cannot envisage holiness *a minima*, and it identifies the consequences for the lives of believers in Christ. It also notes the frequent evocation of other fundamental rights and duties which are dependent on the proper application of canon 213.

Le canon 682 CIC 17 parlait uniquement d'un droit des laïcs aux biens spirituels et à recevoir *potissimum adiumenta ad salutem necessaria*. L'objet primordial de ce droit se trouvait donc limité aux moyens spirituels nécessaires au salut, ce qui réduisait singulièrement la portée de la norme. En outre, le CIC 17 n'en faisait découler l'obligation que de la *missio canonica* et renvoyait les autres interventions au domaine de la charité. Le Concile a étendu ce droit à tous les fidèles et à une distribution *abundanter* des aides spirituelles. Il déclare que « les laïcs, comme tous les fidèles, ont le droit de recevoir en abondance des pasteurs les biens spirituels de l'Église, surtout le réconfort que procurent la parole de Dieu et les sacrements »[1]. Le droit à recevoir les sacrements est soumis à des modalités qui ne portent pas seulement sur la validité de leur réception, mais aussi sur la licéité de la demande sacramentelle de la part du fidèle. Le canon 843 du code actuel[2] fixe des limites générales et des conditions pour chaque sacrement[3]. Il faut toutefois préciser que le droit aux moyens du salut concerne aussi les non baptisés. En effet, toute personne humaine a le droit de recevoir l'annonce de la Parole de Dieu ainsi que le sacrement du baptême, s'il est correctement disposé[4].

1 Concile Vatican II, const. dogm. *Lumen Gentium*, n° 37/a, qui renvoie, en note, au c. 682 du CIC 17.

2 Absent du CCEO.

3 Cf. V. Parlato, *I diritti dei fedeli nell'ordinamento canonico*, Turin, G. Giappichelli Editore, 1998, p. 51.

4 Pour les droits des catéchumènes, cf. A. del Portillo, *Fidèles et laïcs dans l'Église. Fondement de leurs statuts juridiques respectifs,* Montréal, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, 2e éd., 2012, p. 244-252 ; V. Di Micheli, « La condizione giuridica del catecumeno, dal Concilio Vaticano II al Codice del 1983 », *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di J. I. Arrieta et G. P. Milano, Cité du Vatican, Librairie Éditrice Vaticane, 1999, p. 954-972.

Un des principaux droits fondamentaux à caractère surnaturel des fidèles dans l'Église, droit qui en lui-même justifie d'ailleurs l'existence de l'Église, est celui de ce canon 213 : « Les fidèles ont le droit de recevoir de la part des pasteurs sacrés l'aide provenant des biens spirituels de l'Église, surtout de la parole de Dieu et des sacrements »[5]. C'est « un des droits les plus influents dans l'Église »[6], et même, selon certains, « le plus important et le plus radical » de tous les droits et devoirs des fidèles[7]. L'Église se réunit et se construit grâce à la Parole et aux sacrements. Bien que figurant parmi les devoirs et les droits de tous les fidèles, ce canon ne prend toutefois tout son sens qu'à propos des fidèles laïcs[8]. C'est pourquoi le droit à recevoir la Parole et les sacrements est une condition *sine qua non* pour appartenir entièrement à l'Église, vivre en communion avec elle et parvenir à la plénitude de la vie chrétienne, comme les canons 209 et 210 en font obligation aux fidèles[9]. « Si le rapport hiérarchie-fidèles existe, c'est précisément en raison du ministère que la première a reçu de prêcher, de sanctifier et de gouverner ; par conséquent, le devoir premier et le plus fondamental de la hiérarchie ainsi que le droit premier et le plus fondamental des fidèles, ont pour objet la Parole de Dieu et les sacrements »[10].

Nous pouvons nous demander s'il existe vraiment un droit à recevoir les sacrements. Certes, nous ne pouvons pas affirmer l'existence d'un droit à recevoir la grâce de Dieu, car cela ferait disparaître tout aspect de gratuité du salut et le don que le Christ nous fait de lui-même serait alors quelque chose qui serait exigé par le fidèle et lui serait dû, l'événement de salut n'apparaissant plus comme un pur don de Dieu. Mais si nous ne pouvons pas affirmer l'existence d'un droit à recevoir la grâce[11], nous pouvons

[5] Cf. A. del Portillo, *Fidèles et laïcs dans l'Église*, *op. cit.*, p. 58-73.

[6] J. H. Provost, « *sub* c. 213 », *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, commissioned by the Canon Law Society of America. A comprehensive commentary on the 1983 Code of Canon Law by leading canon lawyers in the United States, with a complete English text of the Code, edited by James A. Coriden, Thomas J. Green, Donald E. Heintschel, New York-Mahwah, 1985, p. 148.

[7] Cf., par ex., M. Saturnino da Costa Gomes, « Direito aos sacramentos na Igreja », *Os Sacramentos da Iniciaçao Crista*, Centro de Estudos do Direito Canónico, Universidade Católica Portuguesa, Lisbonne, coll. Lusitania Canonica, n° 2, 1996, p. 39.

[8] Cf. J. Herranz, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milan, Dott. A. Giuffrè Editore, 1990, p. 255-256.

[9] Cf. J. L. Gutiérrez, « La llamada universal a la santidad en el estatuto jurídico del fiel cristiano », *Ius Canonicum* 42 (2002), p. 491-512.

[10] A. del Portillo, *Fidèles et laïcs*, *op. cit.*, p. 59.

[11] En théologie on parle d'un certain droit devant Dieu à recevoir l'augmentation de vie surnaturelle. Nous ne pouvons pas déclencher seuls, par nos propres forces, le mouvement de la perfection, mais nous pouvons mériter cet accroissement de la vie divine : à celui qui a

cependant soutenir qu'il « existe un droit vrai et propre à recevoir, par la médiation ecclésiale, les sacrements et les biens salvifiques en faveur de celui qui a déjà été revêtu de cette grâce dans la rencontre avec le Christ, c'est-à-dire du fidèle baptisé »[12]. La situation juridique du fidèle n'est pas la même envers tous les sacrements. Il conviendra donc d'opérer une distinction. À partir du moment où le Seigneur a confié les sacrements à son Église et a voulu en faire les canaux par lesquels il communique sa grâce[13], le fidèle a un droit envers l'Église à ce qu'elle lui apporte l'assistance de ses ministres et à ce que ceux-ci lui dispense les sacrements. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'un droit aux sacrements, mais d'un droit « à l'aide des ministres qui administrent les sacrements »[14], qui est le terme employé par le canon 213 (c. 16 CCEO). Lorsque le Concile enseigne que le sacerdoce commun des fidèles « entre en activité par les sacrements et les vertus » (*LG* 14/a), « ou que l'Église se rassemble et se construit par la Parole et les sacrements, [il] indique que le droit à recevoir la Parole de Dieu et les sacrements constitue un droit fondamental et public pour les fidèles en général »[15]. Nous examinerons d'abord le contenu du droit à la Parole et aux sacrements (I) pour en tirer des conséquences quant à son caractère juridique qui souligne le caractère de droit aux biens spirituels (II).

1 — *Le droit à la Parole et aux sacrements*

Le texte du canon 213 fournit une première limite à l'objet à notre étude, en mettant l'accent « surtout » sur la Parole de Dieu et les sacrements. Il s'agit de deux dimensions de l'œuvre du salut à la fois essentielles et indissociables. En effet, l'œuvre de l'évangélisation et celle du culte et de la sanctification font partie de l'unique mission de l'Église[16] et « s'accompli[ssen]t

fait fructifier les talents, le Maître donne pour récompense une plus grande richesse. En revanche, en langage juridique, le mot « droit subjectif » ne peut être appliqué que dans les relations interpersonnelles et jamais par rapport à la divinité.

12 A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele rispetto alla confessione », *Periodica* 100 (2011) 63.

13 « Les sept sacrements de la Loi nouvelle ont été institués par le Christ notre Seigneur pour le salut du genre humain » (Benoît XIV, const. *Nuper ad Nos*, Profession de foi aux Orientaux, 16 mars 1743, H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion symbolorum*, sous la direction de Peter Hünermann, Paris, Cerf, 1996, cité *DHü*, n° 2536).

14 J. Flader, « The Right of the Faithful to the Spiritual Goods of the Church : Reflections on canon 213 », *Apollinaris* 65 (1992) 378.

15 Alvaro del Portillo, *Fidèles et laïcs*, *op. cit.*, p. 59.

16 Cf. C. J. Errázuriz M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milan, Dott. A. Giuffrè Editore, 2000, p. 180.

principalement par le ministère de la parole et des sacrement » (AA 6/a). C'est dire que le droit à la Parole est inséparable du droit aux sacrements, comme l'indique d'ailleurs le canon 213 (c. 16 CCEO), et ce, non seulement parce que la Parole constitue une partie essentielle du signe de presque tous les sacrements, de leur forme, mais aussi parce que l'évangélisation ne peut être séparée de la sacramentalisation, pour reprendre une affirmation de Paul VI[17]. Dans chaque communauté ecclésiale se trouve présent le Dieu trinitaire qui « descend à la rencontre du fidèle par sa Parole pour l'attirer à lui dans un dialogue sacramentel qui culmine dans l'Eucharistie »[18]. En ce sens, le droit à la Parole trouve une application première dans le droit, qui est aussi un devoir, à la préparation adéquate pour s'approcher des sacrements (c. 843 §3), aussi bien de la part du ministre que du fidèle bénéficiaire[19]. Nous pouvons dire que ce droit est à ce point fondamental que, « d'une certaine façon, il comprend tous les autres droits des fidèles, et que ce n'est pas pour rien que dans le code dérogé de 1917 c'était l'unique droit des fidèles qui s'y trouvait explicitement accueilli »[20]. C'est, en réalité, le *munus docendi* dans son ensemble qui a une dimension juridique, ce qui revient « à affirmer qu'il existe dans ce domaine des réalités justes, autrement dit des réalités appartenant à un sujet et qui lui sont dues de la part d'un autre sujet, en vertu d'une stricte obligation de justice »[21]. Cette réalité juste n'est autre que la Parole de Dieu. Les fonctions prévues par le droit sont vues dans la perspective d'un service de la Parole.

[17] « L'évangélisation déploie ainsi toute sa richesse lorsqu'elle réalise la liaison la plus intime, et mieux encore une intercommunication jamais interrompue, entre la parole et les sacrements. En un certain sens, c'est une équivoque que d'opposer, comme on le fait parfois, l'évangélisation à la sacramentalisation. Il est bien vrai qu'une certaine façon de conférer les sacrements, sans un solide appui de la catéchèse de ces mêmes sacrements et d'une catéchèse globale, finirait par les priver en grande partie de leur efficacité. Le rôle de l'évangélisation est précisément d'éduquer tellement dans la foi qu'elle conduise chaque chrétien à vivre — et non à recevoir passivement, ou à subir — les sacrements comme de véritables sacrements de la foi » (Paul VI, exhort. ap. *Evangelium nuntiandi*, 8 décembre 1975, n° 47).

[18] P. A. Bonnet, « Communione ecclesiale, migranti e diritti fondamentali », *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di diritto canonico*, Padoue, Edizioni Messaggero, 1992, p. 32.

[19] Cf. J. Errázuriz M., *Il « munus docendi Ecclesiæ » : diritti e doveri dei fedeli*, Milan, Giuffrè Editore, 1991, p. 39-40. Cf. D. Le Tourneau, *La dimension juridique du sacré*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, 2012, nos 216-222, p. 258-263.

[20] E. Molano, « *Sacra potestas* y servicio a los fieles en el Concilio Vaticano II », *Fidelium Iura* 7 (1997) 24.

[21] C. J. Errázuriz, « La dimensione giuridica del *munus docendi* nella Chiesa », *Ius Ecclesiae* 1 (1998) 180.

En même temps il faut souligner que les fidèles « ont le devoir d'écouter la Parole de Dieu, le *verbum Dei*, « qu'il convient d'attendre tout spécialement de la bouche des prêtres » (*PO* 4/a), et de recevoir les sacrements nécessaires en vue du parfait accomplissement des devoirs de leur état, et spécialement — pour vaincre le péché et maintenir l'âme en état de grâce — les sacrements de la réconciliation et de l'Eucharistie. C'est seulement ainsi, avec une bonne formation et une vie intérieure, [qu'ils pourront] accomplir avec une *conscience sûre* les exigences de leur vocation chrétienne dans le monde »[22]. En outre, l'application du principe de subsidiarité[23] à l'Église entraîne le droit de tout fidèle aux aides nécessaires ou convenables pour être en mesure d'accomplir au mieux sa propre mission et la protection de l'autonomie de chaque fidèle[24]. Nous présenterons d'abord le droit à la Parole de Dieu et le devoir corrélatif de la prêcher (A), avant de passer au droit à recevoir les sacrements et au devoir corrélatif de les administrer (B).

[22] J. Herranz, « Relación entre los presbíteros y los laicos en la vida eclesial », *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología, Pampelune, Eunsa, 1987, p. 384. Nous avons transposé à tous les fidèles ce que l'auteur dit ici des laïcs, la vocation à la sainteté étant la même pour tous.

[23] Sur le principe de subsidiarité dans l'Église, cf. W. Bertrams, « De principio subsidiarietatis in jure canonico », *Periodica* 46 (1957) 13-65 ; M. Kaiser, « Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche », *Archiv für Katolisches Kirchenrecht* 38 (1964) 3-13 ; P. Pamploni, « Il principio di sussidiarietà nel diritto canonico », *Studi Patavina* 16 (1969) 260-270 ; J.-L. Gutiérrez, « El principio de subsidiariedad y la igualdad de los fieles », *Ius Canonicum* 11 (1971) 414-444 ; R. Metz, « Le principe de subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Église », *Revue de Droit Canonique* 22 (1972) 155-176 ; U. Tagle, « El principio de subsidiariedad », *Persona y Derecho* 3 (1976) 129-148 ; G. Barberini, « Appunti e riflessioni sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento della Chiesa », *Ephemerides Iuris Canonici* 36 (1983) 329-361 ; G. Mucci, « Il principio di sussidiarietà e la teologia del collegio episcopale », *La Civiltà Cattolica* 1986, p. 433-435 ; J. L. Gutiérrez, « I diritti dei "christifideles" e il principio di sussidiarietà », *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Pampelune, Eunsa, 1987, p. 67-82 ; O. Von Nell-Breuning, « Subsidiarietât in der Kirche », *Stimmen der Zeit* 204 (1986) 147-157 ; A. Viana, « El principio di subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia », *Ius Canonicum* 38 (1988) 147-172 ; J. Beyer, « Le principe de subsidiarité : son application en Église », *Gregorianum* 69 (1988) 435-459 ; J. A. Komonchak, « La subsidiarité dans l'Église », *Documents-Épiscopat* 1, janvier 1988, 10 p. ; T. J. Green, « Subsidiarity During the Code Revision Process : some Initial Reflexions », *The Jurist* 48 (1988) 771-799 ; J. E. Linnan, « Subsidiarity, Collegiality, Catholic Diversity, and Their Relevance to Apostolic Visitations », *Ibid.* 49 (1989) 399-448 ; J. Sanchis, « Rilevanza del principio di sussidiarietà nel sistema penale del codice del 1983 », *Monitor Ecclesiasticus* 144 (1989) 132-142 ; L. Johnson, « Subsidiarity and the Synod of Bishops », *The Jurist* 50 (1990) 488-523 ; *La subsidiarité. De la théorie à la pratique*, sous la dir. De J.-B. d'Onorio, Paris, Téqui, 1995 ; C. Shickendantz, « El principio di subsidiariedad en la Iglesia. Breve historia, discusiones recientes y campos de aplicación práctica », *Teología y Vida* 42 (2001) 280-291 ; O. Condorelli, « Sul principio di sussidiarietà nell'ordinamento canonico : alcune considerazione storiche », *Il Diritto Ecclesiastico* 114 (2003) 942-1010.

[24] Cf. J. L. Gutiérrez, « I diritti del « cristifideles » e il principio di sussidiarietà », *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia,* Pampelune, Eunsa, 1987, p. 79.

1.1 — Le droit à la Parole de Dieu et le devoir de la prêcher

S'il est question de « droit à la parole », c'est que la parole appartient au fidèle, en tant qu'elle lui est adressée, qu'elle lui est donnée gratuitement par Dieu, qu'elle lui est due (c'est le propre d'un droit que de porter sur *to dikaion*, selon Aristote[25]). Avant tout, il faut souligner que la Révélation est un don de Dieu à l'humanité tout entière : sa destination est universelle[26]. Mais elle n'est pas proposée en « libre service », car la Parole a été confiée pour tous à l'Église[27]. Ceci a pour conséquences juridiques que le droit général à la Parole[28] exclut tout individualisme et, surtout, que les pasteurs sacrés ont la responsabilité de faire parvenir *positivement*, c'est-à-dire effectivement, la Parole aux fidèles et à tous les hommes. Il s'agit donc d'un droit que l'Église, autrement dit le Peuple de Dieu tout entier, doit satisfaire. Or, seuls les pasteurs parlent *in nomine Ecclesiæ*[29].

Cette Parole est la première source de la communion ecclésiale. En effet, « le Peuple de Dieu est d'abord rassemblé par la Parole du Dieu vivant » (c. 762)[30].

Ce droit à la Parole comporte le droit à la proclamation et à l'explication de celle-ci, ce qui suppose de promouvoir « continuellement chez les fidèles, et tout d'abord chez les prêtres, un « goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture »[31], et s'accompagne de « la disposition intérieure des ministres de la Parole pour bien remplir leur fonction dans l'assemblée liturgique[32], la préparation soignée de l'homélie par l'étude et la méditation »[33].

Il existe dans l'Église un « ministère de la Parole », celui qu'exercent les fidèles qui ont reçu le sacrement de l'ordre, en tant que collaborateurs des

[25] Aristote, *Éthique à Nicomaque*. Cf. J.-P. Schouppe, *Le droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, préface de Jean Gaudemet, Bruxelles, Story Scientia, 1990. Cf. D. Le Tourneau, *Manuel de droit canonique*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, 2010, n° 2, p. 3-6.

[26] Cf. Benoît XVI, exhort. ap. post-synodale *Verbum Domini*, 30 septembre 2009.

[27] Cf. J. Ratzinger, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Cerf, 2000.

[28] Sur cette question, on verra C. Soler, « El derecho fundamental del fiel a la palabra », *Fidelium Iura* 2 (1992) 305-331 ; J. Flader, « The Right of the Faithful… », *loc. cit.*, p. 375-398.

[29] Cf. L. Garza Medina, *El sentido de « Nomine Ecclesiæ » en el Código de Derecho Canónico*, Rome, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1998.

[30] Cf. R. Castillo Lara, « La communion ecclésiale dans le nouveau Code de droit canon », *Communicationes* 15 (1984) 243-266 (ici p. 261).

[31] Concile Vatican II, const. *Sacrosanctum Concilium*, n° 24. Cf. Benoît XVI, exhort. ap. *Verbum Domini*, 30 septembre 2010, n° 80.

[32] Cf. bx Jean-Paul II, Lettre *Dominicæ Cenæ*, 24 février 1980, n° 10.

[33] Bx Jean-Paul II, lettre ap. *Le Renouveau de la liturgie à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la constitution « Sacrosanctum Concilium, sur la sainte liturgie*, 4 décembre 1988, n° 8.

évêques, qui sont les maîtres de la vérité dans l'Église (cf. *LG* 25/a). L'homélie, qui doit être « en harmonie » avec la Parole de Dieu[34], est un devoir du prêtre, les dimanches et jours de précepte, et un droit corrélatif des fidèles[35]. La prédication de la Parole de Dieu est donc une obligation spéciale des clercs[36], qui peuvent faire appel à d'autres fidèles pour le bien des baptisés[37]. Le curé doit pourvoir à ce que la Parole de Dieu soit annoncée intégralement aux habitants de la paroisse » (c. 528 §1 CIC ; c. 289 §1 CCEO), ce qui constitue d'ailleurs « un des principaux devoirs » des ministres sacrés (c. 762), l'évêque étant, pour sa part, le « modérateur de tout le ministère de la Parole » (c. 756 §) et « tenu de proposer et d'expliquer aux fidèles les vérités de foi […] en prêchant souvent lui-même » (c. 386 §1 CIC ; c. 196 §1 CCEO). Même si le code indique le devoir fondamental à recevoir la Parole en relation avec les fidèles laïcs[38], il s'étend évidemment à tous les fidèles, chaque fidèle étant habituellement libre de son choix[39]. La relation de justice établie entre chaque fidèle et les pasteurs, relation qui doit respecter la dignité et la mission de la personne du fidèle dans l'Église, implique que l'annonce de la Parole soit conforme à l'enseignement de l'Église[40], et non un endoctrinement dans des sujets temporels, politiques ou autres. « Une prédication arbitraire, subjective, incomplète, ne remplirait pas cette condition, tout comme une mère qui négligerait l'alimentation de ses enfants manquerait de respect pour leur dignité »[41].

[34] Bx Jean-Paul II, *Le Renouveau de la liturgie*, *op. cit.*, n° 10. Cf. E. Zanotti, « Contenuti e necessità dell'omelia », *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 11 (1998), p. 357-369.

[35] Cf. Institutio Generalis Missalis Romani, 3e éd., 2000, n° 66 : « Les dimanches et fêtes de précepte, il faut faire l'homélie à toutes les messes célébrées en présence du peuple, et on ne pourra l'omettre que pour une cause grave ; les autres jours, elle est aussi recommandée, surtout aux féries de l´Avent, du Carême et du Temps pascal, ainsi qu´aux autres fêtes et aux occasions où le peuple se rend à l'église en plus grand nombre. » Cf. D. Le Tourneau, « La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au *munus docendi* : fondements conciliaires et codification », *Ius Ecclesiae* 2 (1990) 101-125 ; M. Miele, « L'omelia e la sistematica dei *Tria Munera Christi* », *Ius in vita et in missione Ecclesiæ. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis in Civitate Vaticana celebrati*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1994, p. 1077-1094 ; M. Rivella, « La riserva dell'omelia ai ministri ordinati. Senso ed estensione del disposto del can. 767 §1 », *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 11 (1998) 370-381.

[36] Cf. c. 756-757 CIC 83 (sans équivalent dans le CCEO).

[37] Des religieux (c. 758 CIC 83) ou des laïcs, hommes ou femmes (c. 759) (sans parallèle dans le CCEO).

[38] Cf. c. 229 §1 CIC 83 ; c. 404 CCEO.

[39] Cf. C. J. Errázuriz M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. I. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Milan, Giuffrè Editore, 2009, p. 213-214.

[40] On se reportera avec profit à cet effet au *Catéchisme de l'Église catholique*, notamment aux nos 849-865, et à son *Abrégé*.

[41] C. Soler, « El derecho fundamental del fiel a la palabra », *loc. cit.*, p. 313.

La relation de justice établie entre les pasteurs et les fidèles porte sur la vérité, le droit à ce que le message chrétien soit transmis dans son intégralité. L'aide des biens spirituels doit être adaptée aux besoins des fidèles. Les pasteurs sacrés doivent donc en tout premier lieu s'assurer que la Parole de Dieu et les sacrements sont proposés de sorte que les fidèles puissent s'acquitter de leurs propres obligations, tels l'accomplissement du précepte dominical, du précepte pascal, etc.[42] Ils ont aussi l'obligation de veiller à répondre aux besoins des fidèles en matière de recherche de la sainteté, tout en respectant leur liberté de suivre leur propre forme de vie spirituelle[43], liberté qui suppose qu'ils disposent des aides spirituelles auxquelles ils ont droit.

« Le droit des fidèles à recevoir la Parole de Dieu dans son authenticité exige que le magistère use de formes claires et inéquivoques »[44]. C'est pourquoi le code établit qu'« aucune doctrine n'est considérée comme infailliblement définie que si cela est manifestement établi » (c. 739 §3 CIC ; c. 597 §3 CCEO). Une telle restriction s'applique aussi aux déclarations pontificales du magistère ordinaire et universel à caractère définitif. Mais ce caractère définitif n'est pas lié nécessairement à une déclaration explicite de la part de l'organe magistériel. En effet, « il faut considérer que l'enseignement infaillible du Magistère ordinaire et universel n'est pas seulement proposé dans la déclaration explicite d'une doctrine à croire ou à tenir pour définitive, mais il est aussi exprimé par une doctrine implicitement contenue dans une pratique de la foi de l'Église, dérivant de la Révélation ou, de toute façon, nécessaire pour le salut éternel, attestée par la Tradition ininterrompue : cet enseignement infaillible est objectivement proposé par tout le corps épiscopal, entendu au sens diachronique, et pas nécessairement au seul sens synchronique. En outre, l'intention du Magistère ordinaire et universel de proposer une doctrine comme définitive n'est généralement pas liée à des formulations techniques d'une solennité particulière ; il suffit qu'elles soient claires par la teneur des paroles employées et par leur contexte »[45].

[42] Cf. c. 920, 989, 1247 CIC ; c. 708, 719, 881 CCEO. Cf. A. DE CARVALHO LUGLI, « Exegese da obrigaçao de participar na missa dominical no CIC 1983 », *Cuadernos doctorales*. Excerpta e dissertationibus in iure canonico, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 19 (2002), p. 183-231.

[43] Cf. c. 214 CIC, 83 ; c. 17 CCEO.

[44] C. J. ERRÁZURIZ, « Unità e tipologia del magistero nella Chiesa : rilevanza giuridico-canonica », *Ius Ecclesiae* 11 (1999), *loc. cit.*, p. 438.

[45] Congr. pour la doctrine de la foi, *Note doctrinale illustrant la formule conclusive de la* Professio fidei, 28 juin 1998, note 17, *A.A.S.* 90 (1998) 542-551 ; *Notitiae* 35 (1998), p. 44-82 ; *Communicationes* 30 (1998) 42-49 ; *La Documentation Catholique* 95 (1998) 653-657.

De plus, « l'existence de normes sur le magistère, ainsi que l'introduction de sanctions pour leur non observation (qu'il s'agisse de sanctions pénales ou de sanctions administratives, comme, par exemple, le retrait du mandat pour enseigner les sciences sacrées), constituent sans nul doute une manifestation évidente de la dimension juridique de la matière »[46].

Si le magistère n'existait pas dans l'Église, « les rapports juridiques dans le domaine de la Parole seraient dépourvus de garantie externe et certaine d'authenticité, tellement décisive quant aux effets de leur caractère juridique opérant dans l'Église »[47].

La norme du canon 213, tout comme celle du canon 227 relatif aux laïcs, n'est pas respectée si l'autorité ne transmet pas tout le contenu du magistère, notamment pontifical[48], auquel les fidèles sont tenus d'adhérer, quand il est authentique, par un assentiment religieux de l'intelligence et de la volonté (c. 752)[49]. Ainsi, la « loi du silence » imposée, « dans certains milieux souffrant d'un syndrome antiromain[50], autour des documents du magistère ordinaire du Saint-Père ou des instructions de certaines congrégations romaines pourrait conduire à une sorte de déni de justice »[51]. L'auteur de ces propos a sans doute raison, mais nous ne voyons pas comment le fidèle pourrait urger l'autorité ecclésiastique à répondre à ce critère. Le fidèle doit disposer de canaux efficaces pour faire valoir ce droit à une doctrine correcte. Il ne suffit pas d'enseigner la vérité, encore faut-il la présenter de sorte que les fidèles soient en mesure de la vivre, conformément à cette objurgation du concile, plus pressante que jamais : la prédication des prêtres, « dans l'état actuel du monde, est souvent très difficile ; si elle veut vraiment atteindre l'esprit des auditeurs, elle ne doit pas être abstraite, mais elle doit appliquer la vérité permanente de l'Évangile aux circonstances concrètes de la vie »[52]. Les fidèles doivent apporter un assentiment de foi aux vérités révélées et définies comme telles par le magistère solennel *ex cathedra* du Pontife romain. Mais il doit aussi adhérer aux vérités proposées définitivement, quoique non contenues à proprement parler dans la Révélation, à partir du moment où elles sont

46 C. J. Errázuriz, « Unità e tipologia del magistero nella Chiesa... », *loc. cit.*, p. 441.

47 C. J. Errázuriz, « Unità e tipologia del magistero nella Chiesa... », *loc. cit.*, p. 444.

48 Cf. Congr. pour les évêques, Directoire *Apostolos Successores* pour le ministère pastoral des évêques, 22 février 2004, n° 16.

49 Cf. D. Le Tourneau, « L'adhésion au magistère ecclésiastique », *Studia Canonica* 46 (2012) 51-74.

50 Cf. H. U. von Balthasar, *Le complexe antiromain. Essai sur les structures ecclésiales*, Montréal, Médiaspaul, 1976.

51 E. Caparros, « La rechristianisation de la société », *Fidelium Iura* 3 (1993) 60.

52 Concile Vatican II, décr. *Presbyterorum ordinis*, n° 4/a. Cf. Synode des évêques sur « La nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne », *Lineamenta*, 2011.

proposées par le magistère authentique[53]. Le *religiosum obsequium* qui leur est demandé (c. 752 CIC ; c. 599 CCEO) signifie une acceptation, à la fois interne et externe, de ce que les pasteurs proposent, ce qui suppose de reconnaître leur autorité magistérielle ; un assentiment de l'intelligence et une soumission de la volonté, qui se traduit par une cohérence de vie ; le rejet d'un désaccord actif, qui porterait atteinte à la communion ecclésiale[54], mais qui n'exclut pas l'exercice du droit à faire connaître son opinion aux pasteurs (c. 212 §3 CIC ; c. 15 §3 CCEO).

Les théologiens, pour leur part, ont une vocation particulière dans l'Église. Par exemple dans le domaine exégétique, « avec dévouement, engagement et compétence, [ils] ont donné et donnent une contribution essentielle à l'approfondissement du sens de l'Écriture, en affrontant les problèmes complexes que notre temps pose à la recherche biblique »[55]. Une coopération entre pasteurs, théologiens et exégètes est nécessaire. Elle aidera « chacun à mieux remplir sa tâche propre au bénéfice de toute l'Église »[56]. La théologie offre « sa contribution pour que la foi devienne communicable, pour que l'intelligence de ceux qui ne connaissent pas encore le Christ puisse rechercher et trouver la foi. Obéissant ainsi à l'impulsion de la Vérité qui tend à se communiquer, la théologie naît aussi de l'amour et de son dynamisme : dans l'acte de foi, l'homme connaît la bonté de Dieu et commence à l'aimer, mais l'amour désire connaître toujours mieux celui qu'il aime[57]. De cette double origine de la théologie, qui s'inscrit dans la vie interne du Peuple de Dieu et dans sa vocation missionnaire, découle la manière dont elle doit être élaborée pour satisfaire aux exigences de sa propre nature »[58]. C'est dire que le théologien doit évidemment vivre le devoir fondamental de communion dans la vérité (c. 209 CIC ; c. 12 CCEO). Le magistère peut être amené, « au terme d'un examen approfondi des écrits d'un théologien et en vue de défendre les droits du peuple de Dieu à recevoir le message de l'Église dans sa pureté et dans son intégralité, et après que le théologien aura pu dissiper des malentendus sur sa pensée et aura donc exercé son droit de défense, à déclarer certains écrits d'un théologien non conformes à la doctrine de

[53] Cf. Congr. pour la doctrine de la foi, *Professio fidei*, 9 janvier 1989.

[54] Cf. J. B. Achacoso, « The Canonical Safeguarding of the Word of God », *Philippines Canonical Forum* 11 (2000) 128-129.

[55] Benoît XVI, exhort. ap. post-synodale *Verbum Domini*, 30 septembre 2010, n° 30.

[56] Benoît XVI, *Ibid.*, n° 45.

[57] Cf. Saint Bonaventure, *Præm. in I Sent.*, q. 2, ad 6 : « Quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem eius cui assentit, desiderat habere rationes. »

[58] Congr. pour la doctrine de la foi, instr. *Donum veritatis* sur la vocation ecclésiale du théologien, 24 mai 1990, n° 7.

l'Église »[59]. La liberté fondamentale de recherche (c. 218 CIC ; c. 21 CCEO) et le droit-devoir fondamental de faire connaître son opinion dans l'Église (c. 212 §3 CIC ; c. 15 §3 CCEO) n'autorisent pas pour autant le théologien à dire et écrire n'importe quoi, moins encore à prendre systématiquement position contre l'enseignement autorisé de l'Église. C'est pourquoi le magistère « a attiré l'attention sur les graves inconvénients causés à la communion de l'Église par les attitudes d'opposition systématique, qui en viennent même à se constituer en groupes organisés[60]. Dans l'exhortation apostolique *Paterna cum benevolentia*, Paul VI a proposé un diagnostic qui conserve toute sa pertinence. On veut ici parler en particulier de cette attitude publique d'opposition au magistère de l'Église, appelé encore « dissentiment », et qu'il convient de bien distinguer de la situation de difficulté personnelle »[61]. Le Saint Jean-Paul II est revenu sur ce sujet, en soulignant le droit fondamental des fidèles à recevoir la doctrine en conformité avec la foi : « Le *dissentiment*, fait de contestations délibérées et de polémiques, exprimé en utilisant les moyens de communication sociale, *est contraire à la communion ecclésiale et à la droite compréhension de la constitution hiérarchique du Peuple de Dieu*. […] Dans ce cas, les pasteurs ont le devoir d'agir […] en exigeant que soit toujours respecté *le droit des fidèles* à recevoir la doctrine catholique dans sa pureté et son intégrité »[62].

[59] B. de MARGERIE, s.j., « Magistère et théologie », *L'Église, servante de la vérité*. Essais réunis sous la dir. de Bruno Le Pivain, Genève, Ad Solem, 2006, p. 232. Les rappels à l'ordre ont été très peu nombreux.

[60] PAUL VI, exhort. apost. *Paterna cum benevolentia*, 8 décembre 1974, *A.A.S.* 67 (1975) 5-23. Voir aussi Congrégation pour la doctrine de la foi, décl. *Mysterium Ecclesiæ*, *A.A.S.* 65 (1973) 396-408.

[61] Congr. pour la doctrine de la foi, instr. *Donum veritatis*, *op. cit.*, n° 32.

[62] JEAN-PAUL II, enc. *Veritatis splendor*, 6 août 1993, n° 113. Voir D. LE TOURNEAU, « L'adhésion au magistère ecclésiastique », *loc. cit.* « Récemment, un groupe de prêtres d'un pays européen a publié un appel à la désobéissance, apportant en même temps aussi des exemples concrets de la façon d'exprimer cette désobéissance, qui devrait aller jusqu'à ignorer des décisions définitives du Magistère — par exemple sur la question de l'Ordination des femmes, à propos de laquelle le bienheureux Pape Jean-Paul II a déclaré de manière irrévocable que l'Église, à cet égard, n'a reçu aucune autorisation de la part du Seigneur. La désobéissance est-elle un chemin de renouveau de l'Église ? Nous voulons croire les auteurs de cet appel, quand ils affirment être mus par la sollicitude pour l'Église, être convaincus que l'on doit affronter la lenteur des Institutions par des moyens drastiques pour ouvrir des chemins nouveaux — pour ramener l'Église à la hauteur de l'aujourd'hui. Mais la désobéissance est-elle vraiment un chemin ? Peut-on percevoir en cela quelque chose de la configuration au Christ, qui est la condition nécessaire d'un vrai renouveau, ou non pas plutôt seulement l'élan désespéré pour faire quelque chose, pour transformer l'Église selon nos idées et nos désirs ? » (Benoît XVI, *Homélie de la messe chrismale*, 5 avril 2012).

La hiérarchie a le droit et le devoir d'examiner les écrits et les opinions afin de s'assurer de leur conformité avec la foi[63]. Son droit-devoir envers la Parole de Dieu ne peut pas être perçu comme s'opposant à la liberté d'opinion des fidèles, mais comme une action visant à préserver l'identité et l'intégrité de la Parole de Dieu. En réalité, ce droit-devoir des pasteurs « se fonde sur la priorité absolue du droit des fidèles à recevoir la Parole de Dieu entièrement et dans son intégrité »[64]. « Le droit fondamental des chrétiens est le droit à la foi tout entière. L'obligation fondamentale qui en découle pour tous, mais en particulier pour les détenteurs de l'autorité, est que tous sont liés par une foi pure de tout mélange. Alors seulement est sauvegardé le droit fondamental des fidèles à recevoir la foi, à célébrer la liturgie de la foi et à ne pas être à la merci de l'opinion personnelle des hiérarques »[65].

Il faut bien reconnaître que « si l'on considère qu'une doctrine, pourtant enseignée explicitement et maintes fois répétée par les papes et par les évêques, parce qu'elle n'est pas enseignée infailliblement, n'est pas certaine et n'engage pas la conscience, alors les promesses du Christ sont remises en cause, ainsi que l'économie même de l'institution de l'Église comme sacrement universel de salut »[66]. L'on se retrouve, en effet, face à des théologiens, ou des gens qui se disent tels[67], qui nient dans la pratique l'assistance du Saint-Esprit à son Église et la primauté de Pierre. Cette remarque s'applique, par exemple, à l'enseignement sur la contraception, ou à celui sur la non admission des femmes au sacerdoce. En déclarant que le pape « a tout faux » dans ces domaines, ils substituent au magistère authentique leur propre « magistère », alors qu'ils ne disposent ni de l'assistance spéciale du Saint-Esprit ni de la grâce d'état du Pontife romain ou des évêques en communion avec lui. Cette attitude de fond porte en soi

[63] Cf. Congr. pour la doctrine de la foi, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, Procédure pour l'examen des doctrines, 30 mai 1997, *A.A.S.* 89 (1997) 830-835 ; précédées de la *Ratio agendi in doctrinam examine*, 15 janvier 1971, *A.A.S.* 63 (1971) 234-236.

[64] J. B. ACHACOSO, « The Canonical Safeguarding of the Word of God », *loc. cit.* 11, p. 132 ; D. CITO, « Commentaire au Règlement pour l'examen des doctrines », *Ius Ecclesiae* 9 (1998) 341-351 ; J. A. FUENTES, « Nuevo Reglamento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el examen de las doctrinas », *Ius Canonicum* 38 (1998) 301-341.

[65] J. RATZINGER, « Loi de l'Église et liberté du chrétien », *Studia Moralia* 22 (1984) 187.

[66] Mgr F. OCARIZ-BRAÑA, « La note théologique de l'enseignement de *Humanæ vitæ* sur la contraception », *L'Église, servante de la vérité, op. cit.*, p. 314.

[67] Ils ont proliféré après la tenue du concile Vatican II, se faisant connaître par le biais de « manifestes de théologiens » publiés dans la presse. La simple consultation de la liste des signataires montraient que nombre d'entre eux n'étaient effectivement pas des théologiens patentés.

atteinte au devoir fondamental de communion et, par le trouble qu'elle introduit dans la communauté des croyants, perturbe gravement la paix ecclésiale et s'oppose au bien commun, qui doit modérer l'exercice des droits et des devoirs fondamentaux des fidèles (c. 223 CIC ; c. 26 CCEO).

Ceci étant, le théologien, comme tout fidèle, a le droit à ce que sa réputation soit préservée, selon le canon 220 (c. 23 CCEO).

Conformément aux canons 213, 217 et 229 §1[68], les fidèles ont le droit de recevoir la Parole de Dieu et une éducation à la foi. Ce droit a un triple objet : premièrement, l'instruction catéchétique ou fondamentale, deuxièmement la prédication, troisièmement l'explication plus approfondie du message évangélique. Y répondent le devoir de la hiérarchie de mettre en œuvre les moyens nécessaires pour couvrir ces besoins et le droit des fidèles d'user de ces moyens. Il est donc nécessaire, entre autres, « que les fidèles disposent de canaux efficaces — ceux qui existent sont d'une inefficacité notoire » [69] à cet égard — pour faire valoir leur droit à la doctrine exacte, face aux ministres qui ne l'enseignent pas correctement, ou qui ne l'enseignent tout simplement pas, la remplaçant par leur prédication de points de vue temporels »[70]. Fait évidemment partie de ce domaine le droit des parents à éduquer leurs enfants dans la foi (c. 793 §1 CIC ; c. 627 §1 CCEO), éducation qu'ils peuvent exiger de la hiérarchie tout comme des institutions d'enseignement. Ils conservent toujours le droit, qui est en même temps un devoir, de tout mettre en œuvre pour assurer la formation catéchétique de leur progéniture. Il est loisible de parler de devoir fondamental à recevoir une formation chrétienne, car une certaine formation minimale est requise, par exemple pour accéder à l'Eucharistie (c. 913 §1 CIC ; c. 710 CCEO) ou aux ordres sacrés (c. 1032 CIC ; c. 760 CCEO).

Le droit à la formation implique également le droit de suivre des études ecclésiastiques supérieures et d'obtenir les grades académiques correspondants, droit que le code reconnaît explicitement aux laïcs (c. 229 §2 CIC ; c. 404 §2 CCEO)[71]. Ce droit s'accompagne d'un devoir quand le fidèle assume volontairement une forme de vie ou d'apostolat qui demande de lui ce niveau de formation supérieure.

Pour ce qui concerne la réception du sacrement de l'ordre, il va de soi que les candidats au sacerdoce ont l'obligation de suivre « une préparation

68 C. 16, 20, 404 §1 CCEO.

69 J. HERVADA, *Pensamientos de un canonista en la hora presente*, Pampelune, Eunsa, 1989, VII/20, p. 131.

70 J. HERVADA, *Ibid.* Cf. le droit fondamental de pétition du c. 212 §2 (c. 15 §2 CCEO), D. Le Tourneau, *Droits et devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, 2011, n[os] 100-103, p. 148-152.

71 Cf. D. LE TOURNEAU, *Droits et devoirs fondamentaux*, *op. cit.*, n[os] 249-250, p. 346-347.

soignée, selon le droit » (c. 1027 CIC ; c. 758 §1, 4° CCEO). Elle est déterminée par un programme de formation sacerdotale ou *Ratio studiorum* et détaillée aux canons 232 à 264 CIC 83 (c. 328-356 CCEO). Ceux qui sont chargés de cette formation ont l'obligation, qui peut sans difficulté être qualifiée de grave vu les enjeux, d'assurer cette formation avec sérieux, en profondeur, de façon complète, avec une haute compétence professionnelle et en accord avec l'enseignement authentique de l'Église et les exigences de la *Ratio studiorum* spécifique. C'est une responsabilité non seulement à l'égard du prêtre lui-même mais aussi envers la communauté des croyants, l'Église universelle et même le monde entier. Les séminaristes ont le droit d'avoir à leur service[72] des prêtres qui luttent pour être saints, qui soient prêtres à cent pour cent[73]. L'évêque diocésain, ou le supérieur compétent, s'assurera aussi qu'avant d'être promu à un ordre, le candidat a été dûment instruit « de ce qui concerne cet ordre et ses obligations » (c. 1028)[74] ; et seuls seront promus aux ordres ceux qui, entre autres, « possèdent la science voulue » (c. 1029 CIC ; c. 758 §1, 4° CCEO). Les prêtres doivent être formés pour enseigner et prêcher la Parole de Dieu et répondre ainsi adéquatement à leur droit fondamental en la matière.

[72] Le concile Vatican II a souligné le caractère diaconal ou de service du sacerdoce ministériel (cf. *LG* 24/a), qui se trouve également exprimé dans l'introduction de la const. ap. *Pastor Bonus* et dont le Saint Jean-Paul II disait qu'il est un des éléments qui « caractérisent l'image réelle et authentique de l'Église » (Jean-Paul II, const. ap. *Sacræ disciplinæ leges* ; *Code de droit canonique bilingue et annoté*, sous la dir. d'E. Caparros et H. Aubé avec la collaboration de J. I. Arrieta et D. Le Tourneau, 3e éd. révisée, corrigée et mise à jour enrichie de concordances avec le Code des canons des Églises orientales, 2e tirage révisé, 2009 (=Code Bleu), p. 10 et 11).

[73] « Les fidèles demandent une claire manifestation du caractère sacerdotal : ils attendent du prêtre qu'il prie, qu'il ne se refuse pas à administrer les sacrements, qu'il soit prêt à accueillir tout le monde sans s'ériger en chef ou militant de factions humaines, quelles qu'elles soient (cf. concile Vatican II, décr. *Presbyterorum Ordinis*, n° 13) ; qu'il mette amour et dévotion dans la célébration de la Sainte Messe, qu'il s'asseye au confessionnal, qu'il console les malades et les affligés ; qu'il enseigne le catéchisme aux enfants et aux adultes, qu'il prêche la Parole de Dieu et non une science humaine quelconque qui — quand bien même il la connaîtrait parfaitement — ne serait pas la science qui sauve et conduit à la vie éternelle ; qu'il conseille et soit charitable envers ceux qui sont dans le besoin » (saint Josémaria, *Aimer l'Église*, Paris, Le Laurier, 1993, p. 91).

[74] Ce qui porte sur « la doctrine fondamentale de l'Église sur le nature et les effets du sacrement ; ce qui concerne la façon de le recevoir, c'est-à-dire, fondamentalement, les conditions de validité et de licéité ; et les principales obligations que comporte l'ordination, parmi lesquelles il semble logique de souligner celles qui ont un caractère irrévocable, et celles dont l'accomplissement exige des attitudes positives et permanentes dans la vie du ministre sacré » (D. Cenalmor, « Commentaire au c. 1028 », Faculté de droit canonique, Institut Martín de Azpilcueta, A. Marzoa, J. Miras et R. Rodríguez-Ocaña [dir.], *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, cité *ComEx*, Pampelune, Eunsa, 3e éd, vol. III, p. 945).

On a écrit que « la dimension juridique du *munus docendi* et, par suite, la légitimité d'une régulation canonique en la matière, ne proviennent pas en premier lieu de l'existence d'un pouvoir[75], mais de celle d'un droit à recevoir la parole de Dieu »[76]. C'est bien le droit à la Parole qui introduit la dimension juridique dans le *munus docendi*.

Le droit des fidèles doit être protégé efficacement, sous peine de rester lettre morte. C'est pourquoi le code a prévu toute une série de sanctions contre ceux qui feraient obstacle à la transmission de la vérité, par l'apostasie, le schisme ou l'hérésie[77], par exemple, ou par l'enseignement d'une doctrine condamnée ou le rejet d'un enseignement proposé par le magistère[78], l'abus de pouvoir ou d'une charge ecclésiastique, tant par action que par omission[79]. En cas de violation du droit du canon 213, aucune sanction n'est prévue par le CIC 83 quant au ministère de la Parole, à la différence du code pie-bénédictin[80]. Il prévoit, en revanche, pour des délits spécifiques relatifs à l'administration des sacrements, des peines allant jusqu'à l'excommunication *latæ sententiæ* réservée au Siège apostolique[81]. Nous pouvons conclure de cette différence de traitement que le droit à revendiquer la Parole de Dieu est plus difficile à faire respecter que le droit aux sacrements[82]. C'est ce droit qu'il nous convient d'examiner maintenant.

1.2 — Le droit aux sacrements et le devoir de les administrer

Tout baptisé possède le droit fondamental à recevoir les autres sacrements, à l'exception de l'ordre, comme nous le verrons plus avant. « Ce droit aux sacrements constitue la situation juridique la plus caractéristique de la condition de fidèle, car l'économie sacramentelle passe par la porte du

75 Malgré la tentative en ce sens de Julio Castillo-Lara, « Le Livre III du CIC de 1983. Histoire et principes », *L'Année Canonique* 31 (1988) 44-48. Carlos José ERRÁZURIZ critique la thèse semblable de Klaus Mörsdorf : cf. « La dimensione giuridica del « munus docendi » nella Chiesa », *Ius Ecclesiae* 1 (1989) 177-193. Pour une étude plus fouillée, cf. Idem, *Il « Munus docendi Ecclesiæ »*, *op. cit.*

76 C. SOLER, « El derecho fundamental del fiel a la palabra », *loc. cit.*, p. 307.

77 Cf. c. 751 et 1364 CIC 83 ; c. 1436 §1 CCEO.

78 Cf. c. 752 et 1371, 1° CIC 83 ; c. 1436 §2, 1437 et 599 CCEO.

79 Cf. c. 221 §1 CIC 83 ; c. 24 §1 CCEO ; E. Caparros, « Réflexions sur la charité pastorale et le droit canonique », *Ius in vita et in missione Ecclesiæ*, *loc. cit.*, p. 162-165.

80 Cf. c. 2382 CIC 17.

81 Cf. c. 1378-1380, 1382-1385, 1387-1388 CIC 83 ; c. 1457, 1443, 1461, 1459, 1462, 1458, 1456 §1-2 CCEO. Cf. sur le sujet P. Stevens, « La prédication dans le Code de droit canonique. Quelques remarques critiques », *Revue de Droit Canonique* 48 (1998) 81-96.

82 Cf. J.-P. SCHOUPPE, « La dimension juridique de la parole et des sacrements ainsi que de la *communio* », *L'Année Canonique* 42 (2000) 160.

baptême »[83]. Les sacrements constituent, avec la Parole, les biens spirituels par excellence que les fidèles ont le droit de recevoir en abondance des pasteurs sacrés. Comme nous l'avons vu à propos de la Parole, le droit des fidèles porte sur le sacrement lui-même en tant que bien du salut. Il serait erroné de penser que les pasteurs ont envers les sacrements un droit privilégié, prioritaire, dont ils feraient participer les fidèles de façon dérivée, comme secondaire. La conception réaliste du droit et l'importance constitutionnelle des droits et des devoirs des fidèles nous amènent à affirmer que, dans l'Église, tous sont concurremment titulaires des biens de la communion, dont les sacrements font partie[84], ce qui ne contredit évidemment pas le fait que la célébration et l'administration des sacrements exigent d'être député pour ce faire par la réception du sacrement de l'ordre.

Peu de fidèles sont conscients de ce droit à recevoir les sacrements, au moment et selon la forme voulus. Il est pourtant essentiel dans l'optique du *salus animarum*. C'est un droit des fidèles pris un à un, non de la communauté en tant que telle. Nous avons là une différence essentielle. De fait, « l'Eucharistie convient de façon immédiate aux fidèles du Christ pris individuellement, mais non à toute la communauté en tant que telle »[85].

Afin de recevoir les sacrements avec le plus grand profit possible, les fidèles doivent s'y être dûment préparés[86]. La préparation revêt donc la forme d'un devoir juridique et pour les intéressés et pour les pasteurs (c. 843). Ses modalités sont précisées dans les différents *Directoires pastoraux sur les sacrements* et dans d'autres documents pastoraux recueillis, par exemple, dans les Bulletins diocésains[87]. La catéchèse préparatoire aux sacrements s'inscrit dans le cadre de l'évangélisation et correspond à un droit fondamental des fidèles[88]. Elle comprend trois étapes : « *L'action missionnaire* qui,

[83] C. J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale*, *op. cit.*, p. 216.

[84] Les sacrements « contribuent largement à créer, affermir et manifester la communion ecclésiastique » (c. 840 CIC ; c. 667 CCEO).

[85] P. A. BONNET, « Eucharistia et ius », *Periodica* 66 (1977) 614.

[86] Cf. D. SALACHAS, *L'inizazione cristiana nei Codici orientale e latino*, Rome-Bologne, Edizioni Dehoniane, Centro Editoriale Dehoniano, 1992 ; Paolo MONETA, « Il diritto ai sacramenti dell'iniziazione cristiana », *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990) 613-626.

[87] Ceux des diocèses d'Espagne ont été étudiés par J. Manzanares, qui en extrait quelques « valeurs communes », dont « la conviction de l'obligation de respecter le droit des fidèles aux sacrements, mais aussi de leur rappeler leur devoir de se préparer convenablement à les recevoir et de les aider à y parvenir à partir d'attitudes franchement pastorales ». cf. J. MANZANARES, « Celebraciones sacramentales y catequesis », Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis, *Ius in vita et in missione Ecclesiæ*, *op. cit.*, p. 975-979.

[88] Cf. R. J. BARRET, « The Right to adequate catechesis as a fundamental right of the faithful », *Apollinaris* 70 (1997) 185-223.

adressée aux non croyants et aux personnes éloignées de la foi, cherche à susciter en eux la foi et la conversion ; *l'action catéchétique* qui, adressée à ceux qui ont opté pour l'Évangile, cherche à les conduire à une confession adulte de la foi ; *l'action pastorale* qui, adressée aux fidèles de la communauté chrétienne, cherche à obtenir qu'ils grandissent continuellement dans toutes ses dimensions »[89].

Une fois la préparation assurée, le fidèle a le droit de recevoir le sacrement concerné[90]. Toutefois, le droit et le devoir fondamentaux des fidèles de rendre un culte à Dieu ne se limitent pas aux seuls sacrements. Ils portent aussi sur les célébrations non sacramentelles. Autrement dit, cela embrasse aussi le droit et le devoir fondamentaux de rendre à Dieu un culte « selon les dispositions du rite propre approuvé par les pasteurs légitimes de l'Église » (c. 214 CIC ; c. 17 CCEO)[91].

Le concile a précisé que les actions liturgiques « ne sont pas des actions privées », mais « des célébrations de l'Église » qui, en tant que telles, « appartiennent au Corps tout entier de l'Église » et en même temps « le manifestent et […] l'affectent » (*SC* 26). La liturgie a un caractère mystérique : « C'est le mystère du Christ que l'Église célèbre dans sa liturgie. » « La liturgie chrétienne non seulement rappelle les événements qui nous ont sauvés, mais les actualise, les rend présents »[92]. Dans la liturgie « s'exerce l'œuvre de notre Rédemption » (*SC* 2), une œuvre qui « est sacramentelle », et s'accomplit « le mémorial du mystère du salut »[93]. Examinons les droits et devoirs en rapport avec chaque sacrement.

a) « Porte des sacrements », le baptême est « nécessaire au salut »[94]. Par conséquent la personne humaine possède, « même avant sa naissance, le droit radical à être baptisée »[95]. Le canon 864 parle de « capacité »[96] — *capax est* —, mais « il gagnerait en expressivité » s'il affirmait un droit fondamental de tout être humain non encore baptisé à recevoir le baptême[97].

[89] Commission espagnole d'enseignement et de catéchèse, *Catequesis de adultos. Orientaciones pastorales*, Madrid, 1991, n° 38, p. 40, cité par J. Manzanares, *Ibid*., p. 969-970.

[90] Cf. M. Saturnino da Costa Gomes, « Direito aos sacramentos... », *op. cit*., p. 48-49.

[91] Cf. D. Le Tourneau, *La dimension juridique du sacré*, *op. cit*., n°s 210-211, p. 248-252.

[92] *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 1068 et 1104.

[93] *Catéchisme de l'Église catholique*, n°s 1111 et 1089.

[94] Cf. c. 849 CIC 83 ; ces notions ne sont pas reprises dans le c. oriental correspondant, c. 675 §1 CCEO.

[95] J. M. Díaz Moreno, « Direito dos fiéis aos sacramentos e auxílios espirituais », *Deveres e direitos dos Fiéis na Igreja*, Lisbonne, Centro de Estudos de Direito Canónico, Universidad Católica Portuguesa, coll. « Lusitania Canonica », n° 5, 1999, p. 64.

[96] Cf. c. 679 CCEO.

[97] Le c. 867 §1 CIC 83 fait obligation aux parents de « faire baptiser leurs enfants *intra priores hebdomadas* (cf. c. 686 §1 CCEO : *quam primum secundum consuetudinem*). Par

Pour les adultes, ce droit fondamental ne deviendrait exigible qu'en ayant la foi. Le catéchumène possède des droits et des devoirs fondamentaux, de droit divin positif, en rapport avec sa destinée *ad supernaturalia* selon la volonté du salut de Dieu ; ainsi que des capacités reconnues par le droit canonique, qui n'impliquent jamais des devoirs obligatoires sans le concours de la volonté de l'intéressé ; mais qui, une fois cette dernière mise en jeu, nouent de véritables liens juridico-canoniques[98].

Les catéchistes et d'autres laïcs peuvent participer avec le prêtre et le diacre à la préparation au baptême[99]. Au cours de la célébration, la présence des parents, des parrain et marraine, des proches, des amis, des connaissances, des voisins et des membres de la communauté locale est le signe vivant du Peuple de Dieu. Le parrain et la marraine remplissent le ministère de présentation du candidat adulte au baptême le jour de l'« appel », le soutiennent dans la dernière phase de préparation à la réception du sacrement, l'accompagnent aux fonts baptismaux et l'aident à persévérer ensuite. Par délégation de l'évêque, les catéchistes peuvent accomplir les exorcismes mineurs et les bénédictions. Dans le contexte de l'admission au catéchuménat, ils tracent le signe de la Croix sur le front des candidats. La communauté chrétienne rassemblée donne son assentiment à la profession de foi faite par les parents et par les parrain et marraine, manifestant de la sorte que la foi dans laquelle les enfants sont baptisés est la foi de l'Église de Jésus-Christ. Les parents ont le rôle important de demander publiquement le baptême pour leur enfant, de tracer sur son front le signe de la Croix, de renoncer à satan et de professer la foi catholique, d'accompagner, la mère surtout, l'enfant aux fonts baptismaux, de tenir à la main le cierge allumé, quant aux parrain et marraine, s'associent à la présentation de l'enfant, le signent sur le front, renoncent à satan et professent également la foi de l'Église. Les témoins, dans le cas où il n'y aurait pas de parrain ou de marraine, ils apportent leur témoignage.

conséquent, cette obligation n'est par respectée quand le baptême est renvoyé au moment où l'enfant, devenu adulte, sera en mesure de se décider lui-même, pas plus que lorsque l'expression *inter prioras hebdomadas* est comprise comme dans les premiers mois, voire les premières années. Cf. José María Díaz Moreno, « Direito dos fiéis aos sacramentos... », *op. cit.*, p. 64-69.

98 Cf. A. del Portillo, *Fidèles et laïcs*, *op. cit.*, p. 245-246 ; E. Grimes, C.S.Sp., « Liturgical Celebrations and the First Step of the Rite of Christian Initiation of Adults », *The Jurist* 54 (1994) 409-423.

99 Pour ce passage, cf. O. Vezzoli, « I laici nella liturgia. Per una presenza e una partecipazione activa », *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 2 (1989) 299-300, qui s'appuie sur le Rite de l'initiation chrétienne des adultes de la conférence des évêques d'Italie.

b) Les fidèles ont le droit de participer au Sacrifice eucharistique, au moyen duquel « est signifiée et réalisée l'unité du Peuple de Dieu, s'achève la construction du Corps du Christ » (c. 897 CIC ; c. 698 CCEO). Il est le signe de la communion qu'est l'Église[100]. La « participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques » de tous les fidèles, « qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même », est pour chacun d'entre eux « un droit et un devoir » (*SC* 14/a), qui sont de nature fondamentale ou constitutionnelle, conformément au canon 213 CIC 83 (c. 16 CCEO). Les fidèles ont de même le droit à être admis à la communion, aussi bien pendant la messe qu'en dehors[101], sachant que « dans la Très Sainte Eucharistie est contenu tout le bien spirituel de l'Église » (*PO* 5). Ils ont même un devoir général de participer à la messe et de communier[102]. Ce devoir n'est concrétisé que dans quelques cas bien déterminés : le précepte dominical pour la messe, ce qui embrasse les dimanches et les jours de « fête de précepte », et le précepte pascal, pour ce qui est de la communion[103], étant entendu qu'il n'est pas possible de communier en état de péché mortel[104], péché mortel qui porte atteinte à l'égalité fondamentale des fidèles[105]. En effet, pour être sauvé, il ne suffit pas d'appartenir à l'Église et éventuellement d'être en pleine communion avec elle : il « est nécessaire de posséder l'Esprit Saint et d'avoir la charité »[106].

[100] « Il est notoire que dans les premiers siècles, l'admission ou l'exclusion de l'Eucharistie était synonyme d'admission ou d'exclusion de la communion ecclésiale » (R. Castillo Lara, « La communion ecclésiale… », *loc. cit.*, p. 263).

[101] Il faut alors une « cause juste » (c. 918 CIC 83 ; c. 713 §1 CCEO).

[102] Cf. c. 898 CIC 83 ; c. 699 §3 CCEO.

[103] Respectivement c. 1247 et 920 CIC 83 ; c. 881 §1 et 708 CCEO.

[104] Cf. c. 916 CIC 83 ; c. 711 CCEO. Notons à cet égard que l'appartenance à la franc-maçonnerie interdit de recevoir la communion eucharistique. « Les fidèles qui appartiennent aux associations maçonniques sont en état de péché grave et ne peuvent accéder à la sainte communion » : Congr. pour la doctrine de la foi, « décl. sur l'incompatibilité entre l'appartenance à l'Église et à la franc-maçonnerie », 26 novembre 1983, *A.A.S.* 76 (1984) 300 ; *La Documentation Catholique* 81 (1984) 29 ; qui rappelle la décl. précédente de la même Congr., du 17 février 1981, *A.A.S.* 81 (1973) 290-291 ; *La Documentation Catholique* 78 (1981) 349 ; et la décl. des évêques allemands, 12 mai 1980, *La Documentation Catholique* 78 (1981) 444-448 ; A. Sériaux, *Droit canonique*, Paris, P.U.F., coll. Droit fondamental, 1996, n° 298, p. 736-738 ; R. E. Jenkins, « The Evolution of the Church's Prohibition against Catholic Membership in Freemasonry », *The Jurist* 56 (1997) 735-755 ; E. J. Fabre, « Principled Irreconciliability : Either Freemason or Catholic Christianity », *Philippines Canonical Forum* 9 (2007) 161-187 ; M. Caillet, *Du secret des loges à la lumière du Christ ou la conversion d'un franc-maçon*, Éditions « L'Icône de Marie », Callac-de-Bretagne, 1998 ; *La franc-maçonnerie : un péché contre l'Esprit ?*, *Ibid.*, 2000.

[105] Bien qu'il n'écarte pas de la pleine communion avec l'Église : cf. V. De Paolis, « Communio in nuovo Codice Iuris Canonici », *Periodica* 77 (1988) 546.

[106] G. Boni, « L'ugualianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione », *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni della promulgazione del Codice*, Cité du Vatican, Librairie Éditrice Vaticane, Studi giuridici 64, 2004, p. 58.

« Nous constatons assurément que, à notre époque, les fidèles se trouvent immergés dans une culture qui tend à effacer le sens du péché[107], favorisant un comportement superficiel qui porte à oublier la nécessité d'être dans la grâce de Dieu pour s'approcher dignement de la communion sacramentelle »[108].

Tous les fidèles « disposent du droit de bénéficier d'une véritable liturgie — cela vaut particulièrement pour la célébration de la sainte Messe — qui soit conforme à ce que l'Église a voulu et établi, c'est-à-dire telle qu'elle est prescrite dans les livres liturgiques et dans les lois et les normes. De même le Peuple catholique a le droit d'obtenir que le Sacrifice de la sainte Messe soit célébré sans subir d'altération d'aucune sorte[109] »[110]. En même temps, les fidèles ont le devoir d'une *actuosa participatio*[111] à la sainte liturgie, pour reprendre l'expression du concile traduite en français par « participation active », participation qui doit être également plénière et qui est, souligne ce texte conciliaire, « un droit et un devoir pour le peuple chrétien »[112].

[107] Cf. JEAN-PAUL II, exhort. apost. post-synodale *Reconciliatio et pænitentia*, 2 décembre 1984, n° 18, *A.A.S.* 77 (1985) 224- 228 ; *La Documentation Catholique* 82 (1985) 12-13.

[108] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1385. BENOÎT XVI, exhort. ap. post-synodale *Sacramentum caritatis* sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22 février 2007, n° 20.

[109] BENOÎT XVI, *Ibid*., n° 12. Cf. Concile Vatican II qui définit la liturgie comme le « sommet » et la « source » de la vie de l'Église (const. *Sacrosanctum Concilium*, n° 10/a), « source et sommet de toute la vie chrétienne » (const. dogm. *Lumen gentium*, n° 11/a). L'on verra le c. 897 CIC 83 qui dit de l'Eucharistie qu'elle « est le sommet et la source de tout le culte et de toute la vie chrétienne » (expression qui ne se retrouve pas au c. 698 parallèle du CCEO). Saint Josémaria affirmait déjà que l'Eucharistie est « le centre et la racine de la vie spirituelle du chrétien » (*Quand le Christ passe*, Paris, Éd. Le Laurier, 3e éd., 2009, n° 87). Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, « La Santa Misa, centro y raíz de la vida del cristiano », *Romana* 15 (1999) 148-165.

[110] BENOÎT XVI, *exhort. ap. post-synodale Sacramentum caritatis* sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22 février 2007, nº 20.

[111] Cf. BENOÎT XVI, exhort. ap. post-syn. *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, nos 52-63. Cf. également *Liturgie et participation*. Actes du 9e Colloque international de liturgie du CIEL, Paris, novembre 2003, Perpignan, Le Forum Diffusion, 2005.

[112] CONCILE VATICAN II, const. *Sacrosanctum Concilium*, n° 14/a. cf. D. LE TOURNEAU, *La dimension juridique du sacré*, *op. cit*., 2012, nos 177-192 et 203-211. « Participation » implique une action à laquelle chacun est associé. « La véritable action liturgique, l'acte liturgique par excellence est l'*oratio* — la grande prière qui forme le noyau de l'Eucharistie. » Elle « est bien plus qu'un discours : elle est *actio* au sens le plus élevé. Car en elle l'*actio* humaine [...] se retire et laisse place à l'*actio divina* ». « Il s'agit finalement d'abolir la distance entre l'*actio* du Christ et la nôtre » (J. Ratzinger, *L'Esprit de la liturgie*, Genève, Ad Solem, 2001, p. 137-139). Il faut « dépasser toute séparation possible entre l'*ars celebrandi*, à savoir l'art de bien célébrer, et la participation pleine, active et fructueuse de tous les fidèles. En effet, le premier moyen de favoriser la participation du peuple de Dieu au Rite sacré est la célébration appropriée du Rite lui-même. L'*ars celebrandi* est la meilleure condition pour une *actuosa participatio* » (BENOÎT XVI, exhort. ap. post-syn. *Sacramentum*

Le prêtre est invité à mettre au service de la célébration eucharistique « ses capacités pour la rendre vivante avec la participation de tous les fidèles », sans que cela nécessite d'innovation, tout au contraire, il « doit s'attacher au rite établi dans les livres liturgiques approuvés par l'autorité compétente, sans ajouter, enlever ou modifier quoi que ce soit »[113].

Le Conseil pontifical des textes législatifs a donné une *Interprétation authentique du canon 917,* le 11 juillet 1984, sur la possibilité de recevoir l'Eucharistie plus d'une fois le même jour[114]. Il est précisé qu'il n'est permis de communier qu'une deuxième fois dans la journée, pourvu que le fidèle concerné participe une nouvelle fois à la messe. Ce sera le cas, par exemple, d'une messe de funérailles. Ce cas est prévu pour ceux qui ont participé à la veillée pascale et qui reviennent à la messe du jour de Pâques. Une exception est fournie par le canon 921 §2, aux termes duquel « même s'ils ont déjà reçu la sainte communion le jour même, il est hautement conseillé que ceux qui se trouvent en danger de mort communient à nouveau »[115]. C'est une autre application du droit fondamental du canon 213 (c. 16 CCEO) aux aides spirituelles.

Le droit à communier est distinct du droit à participer à la sainte messe, car il est soumis à des conditions particulières, non exigées pour aller à la messe[116]. Ce droit découle du canon 912[117] : « Tout baptisé qui n'en est pas empêché par le droit peut et doit être admis à la sainte communion ».

Sont empêchés de communier[118] ceux qui sont incapables de discerner le Corps du Christ[119], ceux qui ont été frappés d'une peine d'excommunication

caritatis, 22 février 2007, n° 38). De plus, « pour participer activement à la messe, il n'est pas nécessaire d'assumer une fonction liturgique ! Il faut se méfier d'un certain *activisme* dans la liturgie. [...] Ce qui compte avant tout, c'est de réaliser tout ce qui nous revient avec amour et piété pour honorer Dieu et lui plaire. Les grands ennemis sont ici la distraction et la routine » (D. VAN HAVRE, *Aimer la messe*, Perpignan, Artège, 2011, p. 50).

113 Congr. pour le clergé, *directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 11 février 2013, n° 67.

114 CPTL, 11 juillet 1984, *AAS* 76 (1984) 746.

115 Cf. D. LE TOURNEAU, « Les droits et les devoirs des fidèles dans la situation de danger de mort », *L'Année Canonique* 53 (2011), p. 103-129.

116 Cf. c. 915 (excommuniés et interdits), 916 (état de péché mortel), 919 (jeûne eucharistique), 913 (les enfants), 917 (deuxième communion le même jour) ; c. 712 (« personnes publiquement indignes »), 711, 713 §2, 710 CCEO (la norme du c. 917 CIC 83 est absente).

117 Inexistant dans le CCEO.

118 Cf. Julián HERRANZ, « Los límites del derecho a recibir la Comunión », *Ius Canonicum* 44 (2004) 69-86

119 Ce qui n'est pas la situation de personnes atteintes de maladies mentales pendant les périodes de lucidité, de personnes mentalement déficientes ou anormales, qui restent des sujets pleinement humains.

ou d'interdit et ceux qui persévèrent dans un péché grave[120]. C'est le cas de ceux qui se sont mis dans une situation matrimoniale irrégulière[121], auxquels le ministre doit refuser la communion[122], tout en devant préserver leur bonne renommée (cf. c. 220).

Dès qu'il a atteint l'usage de la raison, tout fidèle a le droit à recevoir la sainte communion sans délai. Ce qui comporte que le droit à la préparation requise ait été honoré au préalable[123]. Le canon 913 §1 (c. 710 CCEO) demande que les enfants soient préparés correctement à faire leur première communion, ce qui suppose qu'ils « comprennent le mystère du Christ à la mesure de leur capacité ». La préparation requise est d'abord un devoir des parents, en tant que sujets primaires de ce devoir-droit (cf. c. 226 §2 CIC ; c. 627 §1 CCEO), puis du curé (c. 914). Celui-ci ne peut exiger que la première communion ait lieu nécessairement dans sa paroisse, même si cela peut être considéré comme convenable. Mais nul texte ne lui reconnaît un tel droit[124].

Si le canon 914[125] reconnaît au curé un droit de vigilance sur la formation requise de ceux qui s'approchent des sacrements, ce droit doit s'harmoniser avec le droit fondamental des parents à assurer en premier la formation chrétienne de leur progéniture. Par suite, le curé ne peut pas refuser la première communion à un enfant au prétexte qu'il n'aurait pas reçu l'instruction catéchétique par les canaux établis à cet effet dans la paroisse[126]. La confession sacramentelle doit précéder la première communion. Le fidèle en danger de mort a le droit de recevoir le saint Viatique[127]. Tout ministre de la sainte communion est d'ailleurs tenu de le lui administrer[128]. « La

[120] Cf. c. 913, 915 CIC 83 ; c. 710, 712 CCEO.

[121] Cf. JEAN-PAUL II, exhort. ap. *Familiaris consortio*, 22 novembre 1981, nos 81-82 ; doctrine rappelée par Benoît XVI, *Rencontre avec les évêques de France*, Lourdes, 14 septembre 2008.

[122] Cf. José Antonio FUENTES, « Participación de los fieles en la comunión eucarística. Límites al ejercicio de un derecho », *Fidelium Iura* 14 (2004) 11-33 ; Congr. pour le Culte divin et la discipline des sacrements, instr. *Redemptionis Sacramentum* sur certaines choses qu'il faut observer ou éviter au sujet de la très Sainte Eucharistie, 25 mars 2004, n°s 80-107.

[123] Cf. T. RINCÓN PÉREZ, « La salvaguardia de los derechos de los fieles », *Fidelium Iura* 3 (1993) 152-153.

[124] Cf. J. M. DÍAZ MORENO, « Direito dos fiéis aos sacramentos... », *loc. cit.*, p. 74.

[125] Sans parallèle dans le CCEO.

[126] Cf. T. RINCÓN PÉREZ, « La salvaguardia... », *loc. cit.*, p. 132.

[127] Cf. c. 921 CIC 83 ; cf. c. 708 CCEO. Cf. D. Le Tourneau, « Les droits et les devoirs des fidèles dans la situation de danger de mort », *loc. cit.* ; « Viatique », *Les mots du christianisme. Catholicisme — Orthodoxie — Protestantisme*, Fayard, coll. Bibliothèque de Culture Religieuse, 2005, p. 648.

[128] Cf. c. 911 §2 CIC 83 (absent du CCEO).

conformation au Mystère Pascal du Christ, qui se réalise également par la pratique de la communion spirituelle, prend une signification toute particulière lorsque l'Eucharistie est administrée et reçue comme viatique. À un tel moment de la vie, la parole du Seigneur est encore plus parlante : « *Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour* » (Jn 6, 54). De fait l'Eucharistie, surtout en tant que viatique, est — selon la définition de saint Ignace d'Antioche — « remède d'immortalité, antidote contre la mort »[129], sacrement du passage de la mort à la vie, de ce monde au Père qui les attend tous dans la Jérusalem céleste »[130].

Les prêtres doivent « se préparer dûment par la prière à célébrer le Sacrifice eucharistique » (c. 909 CIC ; cf. c. 707 §1 CCEO)[131]. D'autre part, celui qui est en état de péché mortel ne peut, d'ordinaire, pas communier sans s'être réconcilié au préalable avec Dieu (c. 916 CIC ; c. 711 CCEO). Dans certaines circonstances, l'ordinaire peut être amené à restreindre les droits du prêtre à célébrer l'Eucharistie et ce, pour le bien la communauté ecclésiale, par exemple si le ministre est frappé de censure, de peines expiatoires, d'irrégularités ou d'autres empêchements, s'il a perdu l'état clérical ou si l'autorité compétente le lui a légitimement interdit[132]. Plus largement, la justice pastorale exige que le prêtre reçoive une formation permanente. C'est un devoir du ministre qui correspond au droit fondamental corrélatif des membres du Peuple de Dieu de recevoir les moyens de salut de façon appropriée[133]. Et c'est aussi un devoir-droit de l'Église de la lui donner[134].

129 Saint Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 20, *PG* 5, 661.

130 Benoît XVI, *Message pour la Journée mondiale des malades*, 11 février 2012, n° 4.

131 La préparation spirituelle du prêtre représente un bienfait pour l'Église, car « le prêtre sanctifie le peuple chrétien et il a donc besoin d'être lui-même, le premier, rempli de l'esprit de sainteté » (Bureau des célébrations liturgiques, *Il sacerdote nella Præparatio e nelle Gratiarum Actio della S. Messa*, s.d., n° 2).

132 Cf. W. H. Woestman, O.M.I., « Restricting the Right to Celebrate the Eucharist », *Studia Canonica* 29 (1995) 155-178.

133 Cf. T. Rincón Pérez, « La formación permanente de los sacerdotes como exigencia de justicia pastoral (Reflexión canónica a la luz de la Exh. Apost. « Pastores dabo vobis ») », *Relaciones de justicia y ámbitos de libertad en la Iglesia. Nuevos perfiles de la ley canonica*, Pampelune, Eunsa, 1997, p. 295-306.

134 « La formation permanente est un droit-devoir du prêtre et la donner est un droit-devoir de l'Église : c'est donc ce qu'établit la loi universelle (cf. CIC, c. 279). En effet, puisqu'on reçoit dans l'Église la vocation au ministère sacré, c'est à l'Église seule que revient la formation spécifique à la responsabilité d'un tel ministère. La formation permanente par conséquent, comme elle est une activité liée à l'exercice du sacerdoce ministériel, appartient à la responsabilité du Pape et des évêques. L'Église a ainsi le droit et le devoir de continuer à former ses ministres, les aidant à progresser dans une réponse généreuse au don que Dieu leur a octroyé » (Congr. pour le clergé, *dir. sur le ministère et la vie des prêtres*, *op. cit.*, n° 72).

Cette formation des ministres « est donc amour de Jésus Christ et cohérence avec soi-même. Mais elle est aussi un acte d'amour envers le peuple de Dieu dont le prêtre est le serviteur. Il s'agit même d'un véritable acte de justice : le prêtre doit en rendre compte, car il est appelé à reconnaître et à promouvoir ce « droit » fondamental du peuple de Dieu comme destinataire de la Parole de Dieu, des sacrements et du service de la charité qui forment le contenu original et irréductible de son ministère pastoral. La formation permanente est nécessaire afin que le prêtre puisse répondre de façon appropriée à ce droit du peuple de Dieu »[135]. De plus, la piété du prêtre a valeur d'entraînement pour le peuple fidèle : elle est à la fois un devoir du ministre et un droit des fidèles, un dû véritable[136]. Cette piété se manifeste, entre autres, mais pas exclusivement bien sûr, par le soin apporté à la célébration de la sainte liturgie[137].

L'on peut s'interroger pour savoir si la piété du prêtre est réellement favorisée dans le cas d'une concélébration massive. « Le décalage temporel entre ce que disent le célébrant principal est les autres concélébrants est inévitable et parfois audible : certains concélébrants prononcent les paroles consécratoires quelques secondes avant ou après le célébrant principal. [...] Au plan symbolique, la force consécratoire des mots est moins claire »[138]. Le Pontife romain a soulevé cette question, notant que « si, par exemple, mille prêtres concélèbrent, on ne sait pas si subsiste encore la structure voulue par le Seigneur »[139]. Ceci dit, il faut rappeler que tout prêtre a le droit de célébrer individuellement, c'est-à-dire en privé, pourvu que ce ne soit pas en même temps qu'une concélébration (c. 902 CIC ; c. 700 §1 CCEO). Ce droit à la célébration privée doit même être encouragé afin de favoriser la piété du prêtre à partir de ce qui constitue « comme le cœur de l'existence

[135] Bx Jean-Paul II, exhort. ap. post-synodale *Pastores dabo vobis,* 25 mars 1992, n° 70.

[136] Le soin porté à la vie spirituelle doit être ressenti par le prêtre lui-même comme un joyeux devoir, mais aussi comme un droit des fidèles qui cherchent en lui, consciemment ou inconsciemment, l'*homme de Dieu*, le conseiller, le médiateur de paix, l'ami fidèle et prudent, le guide sûr à qui se confier dans les moments les plus durs de la vie afin de trouver réconfort et sécurité (cf. Possidius, *Vita Sancti Aurelii Augustini* 3, *PL* 32, 63-66 ; Congr. pour le clergé, *Ibid.*, n° 39).

[137] « Une attention insuffisante portée aux aspects symboliques de la liturgie, et plus encore, la négligence et la précipitation, la superficialité et le désordre en vident le sens et affaiblissent sa fonction d'accroissement de la foi (cf. CIC, can. 899 §3). Celui qui célèbre mal manifeste la faiblesse de sa foi et n'éduque pas les autres à la foi » (Congr. pour le clergé, *Ibid.*, n° 49).

[138] G. Derville, *La concélébration eucharistique. Du symbole à la réalité*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, 2011, p. 83.

[139] Benoît XVI, *Discours lors d'une rencontre avec le clergé de Rome*, 7 février 2008.

sacerdotale »[140]. Il semble évident que la relation personnelle du prêtre au Christ « peut être moins perceptible dans le cas d'une concélébration où la distance entre l'autel et les concélébrants rendrait impossible le contact immédiat avec Jésus-Hostie »[141]. En outre, la concélébration ne peut être organisée si « l'utilité des fidèles [...] requière ou [...] conseille autre chose » (c. 902 CIC ; c. 700 §1 CCEO). Il devrait paraître évident que le fait que la messe dominicale soit habituellement célébrée sous la forme de la concélébration est un abus et va très nettement à l'encontre du droit des fidèles à ce qu'un large éventail de messes leur soit proposé avec des horaires mieux adaptés à leurs besoins réels et non à la commodité des célébrants. Sans compter qu'une telle pratique est directement contraire à l'esprit dans lequel la concélébration est envisagée et autorisée.

> « La caractère central de l'Eucharistie devra apparaître non seulement dans une célébration vivante et digne du Sacrifice, mais aussi dans l'adoration fréquente du Saint-Sacrement[142], pour que le prêtre apparaisse aussi comme le modèle de la communauté par sa dévotion eucharistique et sa méditation assidue faite, chaque fois que cela lui sera possible, devant le Seigneur présent dans le tabernacle. Il est souhaitable que les prêtres chargés de guider des communautés consacrent de longs moments à l'adoration communautaire, et qu'ils réservent au Saint Sacrement de l'autel, également en dehors de la Messe, plus d'attentions et d'honneurs qu'à n'importe quel autre rite ou geste. « La foi et l'amour envers l'Eucharistie ne peuvent permettre que la présence du Christ dans le Tabernacle demeure solitaire[143] »[144].

De fait, « de la vertu de religion, l'adoration est l'acte premier. Adorer Dieu, c'est le reconnaître comme Dieu, comme le Créateur et le Sauveur, le Seigneur et le Maître de tout ce qui existe, l'Amour infini et miséricordieux.

[140] S. Congr. pour le culte divin, décl. *In celebratione Missæ*, 7 août 1972, n° 3, *A.A.S.* 64 (1972) 561-563 ; *La Documentation Catholique* 69 (1972) 1112-1113.

[141] G. Derville, *La concélébration eucharistique*, *op. cit.*, p. 68-69.

[142] « Il existe un lien intrinsèque entre la célébration et l'adoration. En, effet, la messe est en elle-même le plus grand acte d'adoration de l'Église : « Personne ne mange cette chair, écrit saint Augustin, s'il ne l'a pas d'abord adorée » (*Enarrationes in psalmos* 98, 9). L'adoration en dehors de la messe prolonge et intensifie ce qui s'est produit lors de la célébration liturgique et permet un accueil véritable et profond du Christ » (Benoît XVI, *Angélus*, 10 juin 2007).

[143] Jean-Paul II, « Catéchèse de l'Audience Générale », 9 juin 1993, n° 6, *L'Osservatore Romano*, 10 juin 1993 ; cf. exhort. ap. post-synodale *Pastores dabo vobis,* 25 mars 1992, n° 48 ; S. Congr. des rites, Instr. *Eucharisticum Mysterium*, 25 mai 1967, n° 50, *A.A.S.* 59 (1967) 539-573 ; *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 1418. Congr. pour le clergé, *directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 11 février 2013, n° 68.

[144] *Congr. pour le clergé, directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, 11 février 2013, nº 68.

« Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et c'est à lui seul que tu rendras un culte » (Lc 4, 8) dit Jésus, citant le Deutéronome (6, 13) »[145].

Les fidèles ont le droit incontestable de voir le Seigneur mis à leur portée, présenté à leur vénération, dans cet auguste sacrement dans lequel sont « contenus vraiment, réellement et substantiellement le Corps et le Sang conjointement avec l'âme et la divinité de notre Seigneur Jésus-Christ, et, par conséquent, le Christ tout entier »[146]. C'est corrélativement un devoir des pasteurs, qui s'inscrit dans la droite ligne du droit-devoir fondamental du canon 213 (c. 16 CCEO)[147]. Il ne peut pas exister de *res* plus *iusta* que celle-ci, en dehors de l'administration des sacrements elle-même. Les fidèles sont invités à « rendre le culte éminent d'adoration » au saint-sacrement (c. 898)[148]. Ceci peut être facilité du fait que le canon 230 §3 du CIC 83 autorise l'ordinaire du lieu à permettre que, outre l'acolyte, le ministre extraordinaire de la communion, voire quelqu'un d'autre, expose et repose le saint-sacrement, sans toutefois procéder à la bénédiction, et ce, en observant les dispositions de l'évêque diocésain (c. 943). Pour leur part, les membres des instituts religieux sont encouragés à adorer le Seigneur tous les jours (c. 663 §2). Les normes sur la réserve et la vénération de la très sainte Eucharistie sont définies aux canons 934-944 (c. 714 CCEO)[149].

Le bien commun ne saurait être perdu de vue. « Dans la communion ecclésiale, il convient que tout soit orienté *à* l'Eucharistie de sorte que les fidèles du Christ puissent réellement atteindre leur fin propre *dans* l'Eucharistie »[150]. Dans ce contexte, « nous pouvons qualifier vraiment et proprement l'Eucharistie de bien commun, dans lequel le bien de chacun se réalise vraiment et, de ce fait, aussi le bien de tous »[151].

c) Le droit à recevoir le sacrement de confirmation se déduit de la lecture des rituels des sacrements de l'initiation chrétienne qui montrent que ceux-ci « forment un unique processus d'entrée dans l'Église et d'incorporation à celle-ci »[152]. Il se déduit aussi *a contrario* des devoirs relatifs à son administration : préparation à la confirmation par les parents et les pasteurs et

[145] *Catéchisme de l'Église Catholique*, n° 2096.

[146] Concile de Trente, décret sur le sacrement de l'Eucharistie, c. 1, *DHü* 1651.

[147] Cf. D. Le Tourneau, *Droits et devoirs fondamentaux*, *op. cit.*, nos 113-127, p. 161-181.

[148] La Divine Eucharistie « sera adorée avec le plus grand respect par les fidèles chrétiens » (c. 714 §1 CCEO).

[149] Cf. *Vénération et administration de l'Eucharistie*. Actes du second colloque d'études historiques, théologiques et canoniques sur le rite catholique romain, Notre-Dame-du-Laus, octobre 1996, C.I.E.L., 1997.

[150] P. A. Bonnet, « Eucharistie et ius », *Periodica* 66 (1977), p. 615.

[151] P. A. Bonnet, *Ibid.*

administration par l'évêque[153]. Tout baptisé est tenu de se faire confirmer en temps opportun. Le candidat aux ordres sacrés devra attester qu'il a reçu ce sacrement[154]. L'application stricte de la norme quant à l'âge pour recevoir la confirmation satisfait les exigences du droit, mais pas nécessairement les besoins du fidèle. En France, la conférence des évêques a pris la norme suivante : « À disposition de chaque évêque pour son diocèse, l'âge de la confirmation pourra se situer dans la période de l'adolescence, c'est-à-dire de 12-18 ans »[155]. À compter de l'usage de la raison le fidèle est davantage favorisé dans l'exercice de son droit à recevoir la confirmation en temps opportun que lorsqu'un âge fixe est déterminé, sans autre possibilité. Notons que la norme française de droit propre se limite à fixer un laps de temps de 12 à 18 ans inclus, mais qu'elle n'interdit pas que la confirmation soit administrée à un autre âge, comme le montre l'emploi du verbe « pourra ».

« Seul tout baptisé non encore confirmé est capable de recevoir la confirmation »[156]. Le baptême est une « condition de capacité nécessaire (*seul* le baptisé) et en même temps suffisante (*tout* baptisé) [...] C'est-à-dire que ni l'âge, ni l'usage de raison, ni la préparation pré-sacramentelle ne sont des exigences de capacité. Tout baptisé non confirmé est un sujet capable et, par suite, a le droit fondamental à recevoir le sacrement, même si son exercice est *légalement* et *légitimement* délimité », le droit particulier ne pouvant prévaloir sur le droit universel[157].

Le parrain, ou la marraine, accompagne le confirmand, le présente au ministre, le soutient dans sa vie de témoin de la foi. Les catéchistes ont aussi pour fonction d'attester du candidat et de le présenter au ministre[158].

[152] J. M. Díaz Moreno, « Direito dos fiéis aossacramentos... », *loc. cit.*, p. 70.

[153] Cf. c. 885 §1, 890 CIC 83 (absents du CCEO, ce sacrement étant administré en même temps que le baptême).

[154] Cf. respectivement c. 890, 1050, 3° CIC 83 ; c. 769 §1 ; 1° CCEO (pour l'ordination).

[155] *Bulletin Officiel de la Conférence des évêques de France*, n° 30, 28 janvier 1986 ; cf. *Code Bleu*, p. 1864.

[156] C. 889 §1 CIC 83 (sans équivalent CCEO).

[157] F. Pérez-Madrid, « El derecho a recibir el sacramento de la confirmación y el requisito de la preparación debida », *Ius Canonicum* 44 (2004) 87-112 (la citation est à la p. 92). Ce travail part d'une lettre de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, faisant suite à un procès canonique contre la décision d'un évêque de refuser de confirmer un enfant de onze ans, alors que la norme diocésaine fixait l'âge de réception à dix-sept ans. La congrégation fait remarquer dans sa décision que le droit particulier doit « céder le pas au droit fondamental du fidèle de recevoir les sacrements » Cf. « Litteræ Congregationis », *Notitiæ* 35 (1999) 537-540 ; *Communicationes* 32 (2000) 12-14.

[158] Cf. O. Vezzoli, « I laici nella liturgia. II », *loc. cit.*, p. 300-301.

d) Quant au sacrement de la réconciliation, les fidèles ont le droit d'être entendus individuellement en confession et de recevoir l'absolution sacramentelle si leurs dispositions sont bonnes[159]. Le péché, qui est notre lot à tous, ne rompt pas la communion ecclésiale, sauf s'il est grave ou encore si le baptisé a commis un délit particulièrement grave et qu'il est sous le coup d'une excommunication. L'Église ne peut évidemment pas interdire à ses fidèles d'être en pleine communion avec elle ! Les conditions requises pour accéder à ce sacrement avec profit sont énumérées dans le code : confession formelle des péchés ou aveu, repentir et résolution de ne plus recommencer ou ferme propos[160]. Le code établit un précepte général de confession annuelle en cas de péché grave : « Tout fidèle parvenu à l'âge de discrétion est tenu par l'obligation de confesser fidèlement ses péchés graves au moins une fois l'an » (c. 989)[161]. Les conditions posées par la norme doivent exister simultanément. Il ne suffit pas, pour être soumis à la loi ecclésiastique, d'être parvenu à l'âge de discrétion, mais il faut en même temps être *compos sui* (c. 11 CIC ; c. 1490 CCEO), et inversement. Il n'est pas possible de démontrer qu'un enfant de moins de sept ans a atteint un tel niveau de maturité et de connaissance qu'il peut être soumis à la loi. Mais la clause *nisi aliud expresse caveatur*, « à moins d'une autre disposition expresse du droit », du canon 11 permet que l'ordre juridique fixe un autre âge pour l'observation des lois ecclésiastiques. Principe qui s'applique ici, pour la confession annuelle, si un enfant de moins de sept ans a atteint l'âge de discrétion, vu l'importance de l'enjeu[162].

Le droit du fidèle à se confesser s'accompagne du devoir de faire une confession intégrale de ses péchés, comme le prescrit le canon 988. L'intégrité de la confession n'existe que si le pénitent s'est accusé « de tous les péchés grave commis après le baptême, non encore directement remis par le pouvoir des clés de l'Église et non accusés en confession individuelle, dont il aurait conscience après un sérieux examen » (c. 988), ce qui inclut les péchés éventuellement absous dans le cadre d'une absolution collective et ceux non confessés précédemment pour une juste cause, oubliés de bonne foi ou remis par un acte de contrition parfaite (cf. c. 916 CIC ; c. 711 CCEO)[163].

[159] Cf. c. 980, 986 §1 CIC 83 ; c. 735 CCEO (le c. 980 n'a pas de parallèle).

[160] Cf. c. 959, 987, 988 CIC 83 ; c. 718 (les deux autres canons sont absents du CCEO).

[161] Le c. 719 CCEO est beaucoup plus précis et contribue mieux à la sanctification effective des fidèles en établissant que « qui a conscience d'être en état de péché grave recevra au plus tôt le sacrement de pénitence ; cependant il est instamment recommandé à tous les fidèles chrétiens de recevoir ce sacrement fréquemment et surtout aux temps de jeûne et de pénitence qui doivent être observés dans leur Église de droit propre ».

[162] Cf. A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit.*, p. 57-59.

[163] Cf. A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit.*, p. 55-57.

« Il est du devoir pastoral de l'évêque de promouvoir dans son diocèse la détermination de revenir à une pédagogie de la conversion qui naît de l'Eucharistie et d'encourager les fidèles à la confession fréquente »[164]. Le devoir de confesser s'impose à tous ceux qui ont charge d'âmes, même si, en cas de nécessité urgente, « tout confesseur et, en cas de danger de mort, tout prêtre, est tenu par l'obligation d'entendre les confessions des fidèles »[165], c'est-à-dire même un prêtre excommunié, suspens ou frappé d'une autre peine, car il reste *sacerdos in æternum*.

En même temps, le pénitent bien disposé a le droit à recevoir l'absolution sans délai[166]. Il suffit que le confesseur n'ait pas de doute sur les dispositions du pénitent qui vient lui demander l'absolution de ses péchés, même véniels : c'est un droit du fidèle et un devoir de justice du confesseur, qui oblige gravement celui-ci[167]. Le pénitent a également droit à ce qu'une pénitence proportionnée lui soit imposée, ce qui est un devoir du confesseur : *confessarius iniungat* (c. 981 CIC)[168]. Il a le droit à ce que son intimité soit préservée, d'où l'obligation de l'existence dans l'église d'au moins un confessionnal fixe muni d'une grille[169]. Le Conseil pour les textes législatifs a confirmé que le confesseur a le droit de choisir de n'entendre les pénitents que dans un confessionnal muni d'une grille, même si les fidèles souhaitent le voir procéder autrement[170]. L'utilisation des connaissances acquises en confession est « absolument défendue au confesseur, même si tout risque d'indiscrétion existe » (c. 984 §1 CIC ; c. 734 §1 CCEO)[171].

Le pape Jean-Paul II a publié le motu proprio *Misericordia Dei* sur certains aspects de la célébration du sacrement de la pénitence[172]. Dans ce

164 Benoît XVI, exhort. ap. post-synodale *Sacramentum caritatis* sur l'Eucharistie source et sommet de la vie et de la mission de l'Église, 22 février 2007, n° 21.

165 Cf. c. 986 §2 CIC 83 ; c. 735 §2 CCEO. Cf. D. Le Tourneau, « Les droits et les devoirs des fidèles dans la situation de danger de mort », *loc. cit*.

166 Cf. c. 980 CIC 83 (sans répondant dans le CCEO).

167 Cf. A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit*., p. 37-41.

168 Cf. c. 732 §1 CCEO : « Confessarius convenientem morbo afferat opportuna opera pœnitentiæ imponens. » Cf. A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit*., p. 45-53.

169 Cf. c. 964 §2 CIC 83 (norme absente du CCEO). La norme parle de « confessionnaux », au pluriel. Cf. A. Martínez Sagastí, « La sede para oír confesiones en las normas y en la pastoral del Sacramento de la Penitencia », *Ius in vita et in missione Ecclesiæ*, *loc. cit*., p. 1061-1075.

170 Cf. Conseil pontifical des Textes législatifs, *Réponse*, 1er septembre 1998, *Code Bleu*, p. 1778-1779.

171 Cf. A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit*., p. 31-37.

172 Bx Jean-Paul II, m.p. *Misericordia Dei*, 7 avril 2002, *AAS* 94 (2002) 452-459 ; *Ius Canonicum* 43 (2003) 665-672 ; cf. J. A. Fuentes, « Estructura fundamental del sacramento de la penitencia. A propósito del m. pr. de Juan Pablo II *Misericordia Dei*, de 7.IV.2002 », *Ius*

document, le législateur suprême examine la structure fondamentale théologique et juridique du sacrement de la pénitence et détermine ce qui est nécessaire pour son administration valide, décision qui appartient à la seule autorité suprême de l'Église, comme l'explicite le canon 841 (c. 669 CCEO). La première partie du *motu proprio* est explicative, la seconde normative, avec emploi de formules très précises. Le rang normatif est affirmé *in fine* : « Tout ce que j'ai établi par la présente Lettre apostolique en forme de *Motu proprio*, j'ordonne que cela ait une valeur pleine et stable, et soit observé à compter de ce jour, nonobstant toute disposition contraire. Ce que j'ai établi par cette Lettre vaut également, de par sa nature, pour les vénérables Églises orientales catholiques, en conformité avec les canons du Code qui leur est propre »[173]. Le *motu proprio* n'est pas contraire aux normes du code : il les détermine avec plus de précision, et entend interdire certaines interprétations et pratiques abusives. Toute norme contraire à ce que ce motu proprio établit est désormais dépourvue de valeur. Nous nous trouvons ici pleinement dans le cadre du canon 213 (c. 16 CCEO). Y répond un devoir de la part des pasteurs, tenus qu'ils sont par « l'obligation de faciliter aux fidèles la pratique de la confession intégrale et individuelle des péchés : elle constitue pour les chrétiens non seulement un devoir, mais un droit inviolable et inaliénable, en plus d'un besoin spirituel »[174].

Le pape souligne que la célébration du sacrement s'est développée au long des siècles « en conservant toujours la même structure fondamentale, qui comprend nécessairement, outre l'intervention du ministre — seulement un évêque ou un prêtre[175], qui juge et absout, qui soigne et guérit au nom du Christ —, les actes du pénitent : la contrition, la confession et la satisfaction ». Étant donné que, de droit divin, il est nécessaire de confesser tous et chacun des péchés mortels[176], les pasteurs ne peuvent aucunement décider en la matière, que ce soit par voie de dispense, d'interprétation, de coutumes locales, ou autrement. Seule l'impossibilité physique ou morale excuse de la confession des péchés.

Canonicum 43 (2003) 673-695. Cf. également Congr. pour le clergé, instr. *Le prêtre ministre de la miséricorde divine. Eléments pour aider les confesseurs et les directeurs spirituels*, 9 mars 2011.

173 La référence aux Églises orientales est logique, puisque la structure fondamentale des sacrements est la même que dans l'Église latine.

174 JEAN-PAUL II, exhort. ap. *Reconciliatio et pænitentia*, 2 décembre 1983, n° 33.

175 Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Suppl., q. 8, a. 1 : « Absolutio pœnitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi ad sacerdotes, quibus claves commisæ sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti. »

176 Concile de Trente, c. 7 « sur le très saint sacrement de la pénitence », *DHü*, n° 1707.

La Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements a indiqué pour sa part, en 2000, que le confesseur doit être visible, et donc accessible, pendant la messe et que les fidèles doivent ainsi avoir la possibilité réelle de recevoir le sacrement de la pénitence pendant la messe. Après avoir rappelé que « les fidèles seront instamment invités à prendre l'habitude de se présenter au sacrement de la pénitence en dehors de la célébration de la messe et surtout aux heures fixées, afin que l'administration de ce sacrement se fasse calmement, pour leur véritable profit, et sans qu'ils soient empêchés de participer activement à la messe »[177], la Congrégation constate qu'à notre époque « le sens du péché et du sacrement de la pénitence est obscurci et le désir de recourir au sacrement de la pénitence est très diminué »[178]. Elle indique en conséquence que « les pasteurs doivent favoriser de toutes leurs forces l'usage fréquent de ce sacrement chez les fidèles » et rappelle à ce propos le droit fondamental du canon 213 (c. 16 CCEO). La réponse ajoute qu'il est licite d'entendre les confessions alors qu'une messe solennelle est célébrée lorsque les fidèles le demandent. Si une concélébration a lieu, « il est instamment demandé que des prêtres s'abstiennent de concélébrer afin d'être disponibles pour les fidèles qui veulent avoir recours au sacrement de la pénitence »[179]. Un tel droit des fidèles doit passer avant celui des ministres. Mais il est loin d'être reconnu comme tel dans les faits.

Ce qui est en jeu, c'est rien moins que le bien spirituel des fidèles. Le confesseur n'est pas autorisé à leur refuser l'usage de ce droit, qui s'inscrit dans le droit fondamental du canon 213 (c. 16 CCEO) à recevoir les moyens de salut de la façon dont l'Église le prescrit et l'organise. Ses goûts et, éventuellement, ses caprices doivent passer au second plan. Toute organisation des confessions qui s'effectue en marge, ou à l'encontre, de ces dispositions est donc un abus, plus ou moins grave selon les conséquences qu'il entraîne. L'habitude prise dans certains pays, comme la France, de créer des « espaces de confession », des locaux où fidèle et confesseur sont en tête à tête peut être tolérée si et dans la mesure où la norme du code est respectée, ce qui, il faut le reconnaître, est loin d'être habituellement le cas[180]. La conférence des évêques de France a rappelé, elle ne pouvait pas ne pas le faire, que, « pour ce qui est du siège, on accordera toujours aux personnes qui viennent

[177] Consilium et S. Congr. des rites, instr. *Eucharisticum Mysterium* sur culte du Mystère eucharistique, 25 mai 1967, n° 35.

[178] Cf. aussi Jean-Paul II, exhort. ap. post-synodale *Reconciliatio et pænitentia*, 2 décembre 1984, n° 18 sur « la perte du sens du péché ».

[179] Congr. pour le culte divin et la discipline des sacrements, *Responsa*, *Notitiae* 27 (2001) 259-260.

[180] Mais dont on peut se demander s'ils répondent bien « à la *ratio legis* qui exige que le siège soit dans un *loco patenti* ».

la liberté d'aller, en un lieu visible, soit au confessionnal muni d'une grille ; soit dans un local offrant la possibilité de s'asseoir et permettant un dialogue plus facile[181] entre pénitent et prêtre »[182].

Ceci étant, il convient d'éviter toute confusion entre la confession et une conversation pouvant se rapprocher d'un entretien avec un psychologue… Pour cela, le confesseur doit revêtir les ornements adéquats, ce qui est un devoir pour lui et un véritable droit des fidèles, et, afin de maintenir le caractère pénitentiel de l'acte, il sera opportun que le pénitent se mette à genoux au moins pour recevoir l'absolution. C'est sans doute un domaine dans lequel une prise de conscience de l'existence de droits et devoirs fondamentaux des fidèles se fait sentir de façon plus aigüe, car elle porte sur un sacrement essentiel pour le développement d'une vie chrétienne authentique. La déclaration du devoir de la confession a pour objet d'accroître la fréquentation et la réception fructueuse du sacrement de la miséricorde divine[183]. De façon plus générale, nous pouvons dire que « la dimension juridique du siège pénitentiel vise à protéger l'authenticité de la contrition, l'intégrité de l'accusation, la vérité du pardon, les fruits de la pénitence et la satisfaction du fidèle. L'un, le vrai, le bon et le beau contribuent une fois de plus à configurer le juste dans la célébration »[184]. L'existence du siège

[181] Cette affirmation mériterait sans doute d'être nuancée, car il est loin d'être évident que le fait d'être en face à face, en l'absence de tout anonymat, aide vraiment le pénitent à s'exprimer en toute sincérité quand il se trouve dans une situation particulièrement délicate ou pénible pour lui. Le confessionnal existe justement pour préserver l'anonymat du pénitent, auquel le confesseur n'est jamais autorisé à demander de décliner son identité. D'autre part, le pénitent a le droit à sa bonne réputation, qui fait partie de ses droits fondamentaux (cf. c. 220 CIC ; c. 23 CCEO), droit qui est facilement mis à mal dans de tels locaux, qu'on le veuille ou non. « Le confessionnal muni d'une grille facilite normalement une plus grande sincérité, ouverture et confidence de la part du pénitent ». Le bien spirituel du fidèle doit l'emporter sur les dispositions « fonctionnelles ». L'on est en droit de se demander d'ailleurs si cette pratique « locale », au détriment du confessionnal, retiré de bien des églises ou transformé en dépotoir ou bric-à-brac de rossignols, n'est pas pour quelque chose dans la désaffection que nous constatons envers ce sacrement. D'autre part, il ne faut pas oublier que « les clercs se conduiront avec la prudence voulue dans leurs rapports avec les personnes qui pourraient mettre en danger leur devoir de garder la continence ou causer du scandale chez les fidèles » (c. 277 §2).

[182] *Bulletin Officiel de la conférence des évêques de France*, n° 30, 28 janvier 1986, p. 451 ; *La Documentation Catholique* 86 (1989) 76 ; *Code Bleu*, p. 1874. La conférence des évêques du Canada a pris des dispositions presque littéralement identiques : cf. *Document officiel*, n° 579, 1er décembre 1987, *Studia Canonica* 22 (1988) 212 ; *Code Bleu*, p. 1852.

[183] Cf. Jean-Paul II, exhort. ap. *Reconciliatio et pænitentia*, 2 décembre 1984.

[184] M. Del Pozzo, *Luoghi della celebrazione « sub specie iusti ». Altare, tabernacolo, custodia degli oli sacri, sede, ambone, fonte battesimale, confessionale*, Milan, Giuffrè Editore, 2010, p. 355.

adéquat protège non seulement la dignité du sacrement, mais aussi « le prêtre et le pénitent quant à toute turpitude, peut protéger la confession d'effets extérieurs et peut réduire beaucoup la possibilité de tout méfait en rapport avec le sacrement de pénitence »[185].

Le CIC 83 n'a pas repris la disposition du c. 910 §1 CIC 17 interdisant d'entendre la confession des femmes en dehors du confessionnal muni d'une grille, sauf cas de maladie ou de nécessité, non qu'il ne reconnaisse pas le droit des pénitentes à la réserve prudente. Mais le législateur a entendu accorder la priorité au droit des fidèles de préférence à l'exigence du sacrement. De la sorte « le confessionnal est présenté comme un bien et comme une ressource, non comme un simple forme de protection de la bonne renommée des personnes ». Et, de plus, l'égalité fondamentale entre la femme et l'homme est mieux respectée.

Le secret de la confession (c. 983 §1 CIC ; c. 733 §1 CCEO) a pour objet de protéger le bien du pénitent, qui a ainsi l'assurance que ce qu'il avouera ne sera révélé à personne, et de protéger également le bien du sacrement[186]. Le prêtre n'est pas tenu au secret quand quelqu'un lui dit, en dehors de la confession : « Je vous dis cela sous le sceau du secret », ou quand il sait avant la confession que l'intéressé ne recevra pas l'absolution, ou quand celui-ci vient uniquement pour la direction spirituelle, ou encore quand il vient pour tromper le prêtre ou tourner le sacrement en dérision[187]. En revanche, le secret commence à jouer dès qu'un pénitent entame sa confession avec l'intention de recevoir l'absolution. La violation du secret requiert simultanément que le confesseur révèle tout ou partie de la confession à un tiers, qu'il s'agisse de péchés connus par la confession et que le pénitent puisse être identifié. Il y a violation indirecte du secret quand le prêtre révèle le péché sans nommer le pénitent ou révèle le pénitent sans citer le péché ; ou quand par des paroles, des actes, des signes ou des omissions il est possible de déduire le péché du pénitent ou qu'il lui a refusé l'absolution ; ou

[185] P. ARTNER, « The Canonical Protection of the Dignity of the Sacrament of Penance in the Penal Law », *Folia Canonica* 10 (2007) 101.

[186] Cf. G. J. ZUBACZ, *The Seal of Confession and Canadian Law*, Montréal, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, 2009 ; R. T. MORIARTY, « Violation of the Confessional Seal and the Associated Penalties », *The Jurist* 58 (1998) 154-155 ; V. DE PAOLIS, « De delictis contra sanctitatem sacramenti pænitentiæ », *Periodica* 79 (1990) 177-218 (plus spécialement p. 186-197) ; M. RIVELLA, « Il confessore educatore : l'uso delle conoscenze acquisite dalla confessione », *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 8 (1995) 412-418 ; P. LOPEZ-GALLO, « Are Confidential Communications Protected by Common Law Privilege ? The Seal of Sacramental Confession in the Catholic Church », *Monitor Ecclesiasticus* 121 (1996) 305 ss.

[187] P. ARTNER, « The Canonical Protection of the Dignity… », *loc. cit.*, p. 95. Cf. G. MCKAY, « Spiritual Direction in the Diocesan Seminary : An Interpretation of the Canonical Norms », *Studia Canonica* 26 (1992) 401-413.

encore quand le prêtre livre le nom de son complice[188]. La violation indirecte est punie d'une peine moins grave que la violation directe (c. 1388 §1 CIC ; c. 1456 §1 CCEO). Ce secret fait que le confesseur est tenu pour incapable de témoigner devant un tribunal ecclésiastique pour tout ce dont il a eu connaissance par la confession sacramentelle, même si le pénitent lui a donné toute liberté d'en parler (c. 1550 §2, 2° CIC ; c. 1231 §2 ; 2° CCEO)[189].

La liberté de choix du confesseur doit également être préservée[190]. Ce principe essentiel, et parfois méconnu, va de pair avec le droit fondamental à la protection de la bonne renommée (c. 220 CIC ; c. 23 CCEO)[191]. La législation prévoit un cas unique de non-respect de cette norme, celui de l'absolution du complice dans un péché *contra sextum*, à moins que le fidèle ne soit en danger de mort (c. 977 CIC ; c. 730 CCEO). Dans tous ces cas de figure, il faudra tenir compte du fait que le délit qui consiste en une déclaration ou toute autre manifestation extérieure est réputé « non consommé si personne n'a perçu cette déclaration ou manifestation » (c. 1330), moyennant quoi les censures et les peines prévues ne s'appliquent pas.

Enfin les évêques sont invités à promouvoir la confession fréquente par leur prédication et en encourageant les prêtres à s'adonner à ce ministère, sachant que « la confession régulière de nos péchés véniels nous aide à former notre conscience, à lutter contre les mauvaises tendances, à nous laisser attirer par le Christ et à progresser dans la vie de l'Esprit ». De fait le code indique qu'« il est recommandé aux fidèles de confesser aussi les péchés véniels » (c. 988 §2), qui constituent une matière suffisante pour le sacrement. Il s'agit donc d'un encouragement à la confession traditionnellement dite « de dévotion »[192]. « La confession fréquente, même sans péché grave,

[188] Cf. P. Artner, *Ibid*., p. 96.

[189] Pour le respect de ce secret de la confession devant les juridictions civiles françaises, cf. O. Échappé, « Le secret en droit canonique et en droit français », *L'Année Canonique* 29 (1985-1986), p. 229-256 ; « À propos d'un arrêt récent de la Cour d'Appel de Nouméa du 28 septembre 1987 », *L'Année Canonique* 30 (1987), p. 307-358 ; « Le secret professionnel des juges et des autres ministres des officialités devant la Cour de Cassation », *L'Année Canonique* 32 (1989), p. 221-228 ; « Le secret en question », *L'Année Canonique* 43 (2001), p. 285-300 ; « Le secret canonique et civil à l'épreuve de la pédophilie », *Prêtres diocésains* 2001, n° 1384, p. 88 ; K. Martens, « Le secret dans la religion catholique », *Revue de Droit Canonique* 52 (2002), p. 259-274 ; M. Deganello-B. Lavarini, « Il segreto del ministro di culto come limite alla testimonianza penale » Æquitas sive Deus. *Studi in onore di Rinaldo Bertolino*, Turin, G. Giappichelli Editore, 2011, vol. II, p. 1330-1356.

[190] Cf. c. 991 CIC 83 (sans équivalent oriental).

[191] Cf. A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit*., p. 27-31.

[192] Cf. A. Migliavacca, *La « confessione frequente di devozione ». Studio teologico-giuridico sul periodo fra i Codici del 1917 e del 1983*, Rome, Editrice Pontifica Università Gregoriana, Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico 17, 1997.

est un moyen recommandé constamment par l'Église dans le but de progresser dans la vie chrétienne »[193]. En effet, « la confession fréquente, lorsque il y a seulement des péchés légers ou des imperfections, est comme une conséquence de la fidélité au baptême et à la confirmation, et exprime un authentique désir de perfection et de retour au dessein du Père, pour que le Christ vive vraiment en nous par une vie de plus grande fidélité au Saint-Esprit »[194]. C'est un véritable droit des fidèles, que les ministres s'empresseront joyeusement de satisfaire, car « elle est déjà, en elle-même, une forme très élevée de direction spirituelle »[195]. Elle devrait aller de soi chez qui veut tendre sincèrement à la sainteté. « La direction spirituelle des laïcs tend donc à un cheminement de sainteté et de mission sans réductions, vu que les laïcs ne sont pas seulement participants de l'office sacerdotal, prophétique et royal du Christ comme n'importe quel baptisé,[196] mais qu'ils vivent cette réalité avec une grâce spéciale de présence dans le monde, qui leur donne un « rôle vraiment et absolument nécessaire à accomplir dans la mission de l'Église ». [...] L'accompagnement spirituel tendra, ainsi, à les rendre participants « à la mission salvifique même de l'Église » (*LG* 33), pour la rendre « présente et à l'œuvre au sein des réalités temporelles »[197].

Nous avons parlé du droit à l'authenticité de la Parole. Il existe pareillement un droit des fidèles à l'authenticité des sacrements. Pour que le prêtre absolve validement des péchés, il doit avoir la faculté d'exercer le pouvoir d'ordre envers les fidèles à qui il donne l'absolution (c. 966 §1 CIC ; c. 722 §3 CCEO)[198]. Cette faculté ne découle pas automatiquement de l'ordination mais est donnée par l'autorité compétente. Elle vise à protéger le sacrement. De fait, si quelqu'un qui ne peut pas donner validement l'absolution sacramentelle ose cependant tenter de l'accorder ou d'entendre une confession sacramentelle, il encourt la peine *latæ sententiæ* d'interdit, ou de suspense

[193] St Jean XXIII, enc. *Sacerdotii nostri primordia*, n° 95, *A.A.S.* 51 (1959) 574-575. Cf. D. S. Brewer, « The Right of a Penitent to Release the Confessor from the Seal : Considerations in Canon Law and American Law », *The Jurist* 54 (1994) 424-476.

[194] Congr. pour le clergé, instr. *Le prêtre ministre de la miséricorde divine. Éléments pour aider les confesseurs et les directeurs spirituels*, 9 mars 2011, n° 50.

[195] Jean-Paul II, *Allocution*, 30 janvier 1981, *A.A.S.* 73 (1981) 204.

[196] Cf. Benoît XVI, exhort. ap. post-synodale *Verbum Domini*, 30 septembre 2010, n° 94.

[197] Concile Vatican II, décr. *Apostolicam actuositatem*, n° 29 ; cf. bx Jean-Paul II, exhort. ap. post-synodale *Christifideles laici*, nos 7-8, 15, 25-27, 64. Congr. pour le clergé, instr. *Le prêtre ministre de la miséricorde divine. Éléments pour aider les confesseurs et les directeurs spirituels*, 9 mars 2011, n° 123. Congr. pour le clergé, instruction Le prêtre ministre de la miséricorde divine. Éléments pour aider les confesseurs et les directeurs spirituels, 9 mars 2011, no 123.

[198] Cf. V. De Paolis, « De delictis contra sanctitatem sacramenti pænitentiæ », *loc. cit.*, p. 180-185.

s'il s'agit d'un clerc (c. 1378 §2, 2° CIC ; c. 1443 CCEO). L'on a fait remarquer que cette norme vise en réalité les prêtres qui, pour une raison ou une autre[199], sont empêchés de donner validement l'absolution sacramentelle et qui prétendraient cependant le faire[200].

De même les droits des fidèles peuvent être gravement mis en cause par certains comportements, tels que la sollicitation *ad turpia* « dans l'acte ou à l'occasion ou sous le prétexte de la confession », délit qui doit être puni, y compris par le renvoi de l'état clérical dans les cas les plus graves (c. 1387 CIC ; c. 1458 CCEO). Mais la fausse dénonciation de cette sollicitation est non seulement un acte criminel, qui peut valoir l'interdit *latæ sententiæ* à son auteur, et la suspense s'il s'agit d'un clerc (c. 1390 §1 CIC ; c. 1454 CCEO), mais aussi un péché qui était réservé dans le code de 1917. Il ne faut pas protéger seulement les droits de la victime, mais aussi ceux de celui qui est accusé à tort et dont la bonne réputation est ainsi mise en cause (c. 220 CIC ; c. 23 CCEO), et ce, d'autant que le prêtre peut difficilement se défendre, car il est tenu par le secret de la confession.

Une autre situation délictuelle qui porte atteinte au sacrement de la réconciliation et au bien des fidèles et de la communauté ecclésiale est l'absolution du complice dans un péché contre le sixième commandement[201]. Elle est strictement interdite et invalide, en dehors du cas de danger de mort (c. 977 CIC ; c. 730 CCEO). Le péché commis doit être mortel des deux côtés. Autrement dit, si un des deux intéressés n'a pas commis de péché mortel, « il n'est pas interdit au prêtre d'absoudre la personne et l'absolution est valide »[202].

e) Le droit à recevoir le sacrement de l'onction des malades n'est pas explicité dans le code. Il se déduit toutefois des devoirs relatifs à son administration : prêtres avec charge d'âmes, pasteurs et proches des malades. « C'est le devoir et le droit de tous les prêtres qui ont charge d'âmes d'administrer l'onction des malades aux fidèles confiés à leur office pastoral »[203]. C'est,

[199] Par ex. parce que leurs facultés ministérielles ont expiré ou ont été révoquées par l'autorité qui les a concédées (c. 974 §1 CIC ; c. 726 §1 CCEO) ou par l'ordinaire du lieu où le clerc se trouve (c. 967 §2 CIC), ou parce qu'elles ne permettent pas de confesser certaines personnes ou qu'elles ne sont pas valables dans un territoire donné, ou encore par perte de l'office (c. 975 CIC ; c. 726 §3 CCEO) par perte du domicile légal pour un religieux prêtre ou de l'incardination pour un prêtre diocésain (c. 975 CIC ; c. 726 §3 CCEO). Cf. R. Aspe, « La suplencia de la facultad para confesar », *Periodica* 99 (2010) 583.

[200] V. De Paolis, « De delictis contra sanctitatem sacramenti pænitentiæ », *loc. cit.*, p. 183.

[201] Cf. E. Miragoli, « Il confessore e il 'de sexto' », *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 4 (1991) 238-257.

[202] P. Artner, « The Canonical Protection of the Dignity… », *loc. cit.*, p. 92.

[203] Cf. c. 1003 §2, 1001 CIC 83 ; c. 739 §2, 738 CCEO.

pour l'intéressé, pour le moins un devoir moral. L'on n'oubliera pas que ce sacrement fait partie des moyens de salut mis à la disposition du fidèle qui en a particulièrement besoin dans la situation dans laquelle il se trouve. Non seulement il a un doit au sacrement, mais son administration urge même, selon la gravité de l'état de santé. « Puisque l'onction des malades valorise le contenu des prières liturgiques adaptées aux diverses situations humaines liées à la maladie, et pas seulement à la fin de la vie, elle ne doit pas être considérée comme un « sacrement mineur » par rapport aux autres. L'attention — et le soin pastoral — des malades si elle est, d'une part, le signe de la tendresse de Dieu pour celui qui souffre, constitue également, d'autre part, un bien spirituel pour les prêtres et la communauté chrétienne tout entière, prenant conscience que ce qui est fait au plus petit est fait à Jésus lui-même (cf. Mt 25,40) »[204].

Les membres de la famille et ceux qui s'occupent des malades doivent prévenir le curé afin qu'il les prépare à recevoir le sacrement des malades. C'est un préalable important à la célébration du rite. Lors de la célébration du rite, un des laïcs présents peut dire les invocations des rites d'entrée et proclamer le texte de l'Écriture. « La recommandation des mourants est un témoignage de présence d'amour aux côtés de celui qui est en train de mourir »[205].

f) Quant au sacrement de l'ordre, il n'existe pas de droit strict à le recevoir[206]. « Il n'appartient pas au domaine des biens dus au fidèle selon la justice comme conséquence du baptême, car il ne rentre pas dans les biens salvifiques ordonnés au salut de la personne elle-même »[207], mais est un pur don gratuit de Dieu. Outre la vocation reçue de Dieu[208], l'autorité doit authentifier cet appel en fonction des besoins réels de la communauté hiérarchique concernée[209]. De plus le candidat doit réunir des conditions particulières, telles que l'absence d'empêchements et d'irrégularités[210]. En effet, si la norme du canon 213 configure un droit fondamental aux sacrements, cela

204 Benoît XVI, *Message pour la Journée mondiale des malades*, 11 février 2012, n° 3.

205 O. Vezzoli, « I laici nella liturgia... », *loc. cit.*, p. 302.

206 Ce qui a pour conséquence de mette en évidence qu'il est faux d'affirmer que l'Église viole le droit des femmes quand elle refuse de les ordonner : cf. Gianfranco Ghirlanda, s.j., « De obligationibus et iuribus christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio », *Periodica* 73 (1984) 363. En sens contraire, cf. R. Metz, « Le statut des laïcs, et celui des femmes en particulier, dans l'Église d'aujourd'hui », *Studia Canonica* 12 (1978), p. 125-144. Ses réflexions traduisent une ecclésiologie déficiente.

207 C. J. Errázuriz M., *Corso fondamentale*, *op. cit.*, p. 206.

208 Cf. E. de la Lama, *La vocación sacerdotal. Cien años de clarificación*, Madrid, Ediciones Palabra, 1994.

209 Cf. Jn 15, 16 : *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos*. Cf. He 5, 4. Cf. c. 1029, 1051, 1052 CIC 83 ; c. 758 §1, 2°, 769 §1, 4°-6°, 770 CCEO.

210 Cf. c. 1026-1049 CIC 83 ; c. 758-768 CCEO.

n'exclut pas que l'exercice de ce droit puisse être réglementé[211]. Pour qu'il soit légitime de demander un sacrement, il faut être capable de le recevoir. Outre les limites générales apposées par le canon 843, des limites et des conditions sont portées pour chaque sacrement. Les ordres sacrés échappent aux dispositions du canon 213 et apparaissent strictement comme un appel à caractère divino-charismatique qui, dans la communauté ecclésiale, se présente comme un appel de la hiérarchie[212].

Mais l'autorité ecclésiastique ne doit pas créer d'entraves injustifiées à l'épanouissement des vocations sacerdotales. De fait, le diacre ordonné en vue du sacerdoce possède le droit à accéder effectivement au presbytérat, « à moins d'une cause canonique, même occulte », qui s'y opposerait (c. 1030).

g) En résumé, les fidèles ont d'abord le droit à recevoir les moyens du salut, en particulier la Parole de Dieu et les sacrements. Redisons encore ici que ce droit est convenablement respecté non seulement quand les sacrements sont administrés, mais aussi lorsque leur administration est organisée de sorte que tous les fidèles puissent bénéficier de ces moyens selon leur vocation propre. Selon l'instruction *Redemptionis sacramentum*[213], les fidèles ont « le droit authentique [...] de disposer d'une action liturgique, qui exprime la vie de l'Église selon sa tradition et sa discipline » (n° 11) ; « le droit de bénéficier d'une véritable liturgie — et cela vaut tout particulièrement pour la célébration de la sainte Messe — qui soit conforme à ce que l'Église a voulu et établi, c'est-à-dire telle qu'elle est prescrite dans les livres liturgiques et dans les autres lois et normes » (n° 12) ; « le droit d'obtenir que l'autorité ecclésiastique gouverne la sainte Liturgie totalement et d'une manière efficace, afin que celle-ci n'apparaisse jamais comme « la propriété privée de quelqu'un » (n° 18), étant entendu que dans la liturgie « le prêtre doit avoir particulièrement conscience d'être ministre pour obéir fidèlement à l'Église », ce qui implique qu'il n'ajoute ni ne retranche ni ne modifie quoi que ce soit dans ce domaine de sa propre initiative[214] ; « le droit d'obtenir que l'évêque

[211] Cf. A. MONTAN, « Obblighi e diritti di tutti i fedeli. Presentazione e commento dei cann. 208-223 del Codice di diritto canonico », *Apollinaris* 60 (1987) 575-580.

[212] Cf. S. MARTIN, « La questione del sacerdozio femminile nel magistero da Paolo VI a Giovanni Paolo II »¸ « I diritti fondamentali del fedele : il diritto alla buona fama e all'intimità », *Diritto « per valori » e ordinamento costituzionale della Chiesa*, a cura di R. Bertolino-S. Gherro-G. Lo Castro, Turin, G. Giappichelli Editore, 1996, p. 302-303.

[213] Congr. pour le culte divin et la discipline des sacrements, instr. *Redemptionis Sacramentum* sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie, 25 mars 2004.

[214] Congr. pour le clergé, *directoire pour la vie et le ministère des prêtres*, 11 février 2013, n° 59, où il rappelé que « cette norme vaut spécialement pour la célébration des sacrements, qui sont par excellence des actes du Christ et de l'Église, et que le prêtre administre pour le bien des fidèles *in persona Christi* et au nom de l'Église ».

diocésain veille à ce que des abus ne se glissent pas dans la discipline ecclésiastique, surtout en ce qui concerne le ministère de la parole, la célébration des sacrements et des sacramentaux, le culte de Dieu et des saints » (n° 24) ; « le droit d'obtenir que la célébration de l'Eucharistie soit préparée avec soin dans toutes ses parties, de manière à ce que la parole de Dieu soit proclamée et expliquée avec dignité et d'une manière efficace, la faculté de choisir les textes liturgiques et les rites soit exercée soigneusement, selon les normes, et que, durant la célébration de la Liturgie, les paroles des chants préservent et alimentent, comme il convient, la foi des fidèles » (n° 58).

De plus, toute simulation de l'administration d'un sacrement est hautement répréhensible et appelle une juste peine (c. 1379 CIC ; c. 1443 CCEO), avec les particularités que nous avons mentionnées précédemment à propos de la simulation de l'absolution sacramentelle (c. 1378 §2, 2° CIC ; c. 1443 §2, 2° CCEO) et celles qui concernent l'Eucharistie. Dans ce dernier cas, attenter de célébrer sans être prêtre entraîne la peine *latæ sententiæ* d'interdit, ou de suspense s'il s'agit d'un clerc (c. 1378 §2, 1° CIC ; c. 1443 §2, 1° CCEO).

h) D'autres normes posent les conditions pour actualiser le droit naturel à contracter mariage[215]. Les contractants doivent remplir des conditions portant sur le consentement[216], l'absence d'obstacles à la validité et à la licéité du mariage[217], la demande éventuelle de dispense[218], le respect de la forme canonique de la célébration[219]. Le bien ecclésial est entamé quand un clerc ou un religieux attente le mariage, même civil. La communauté ecclésiale se défend contre cette agression en ce sens que le clerc est révoqué de plein droit de tout office ecclésiastique (c. 194 §1, 3° CIC ; c. 976 §1, 3° CCEO) et encourt la peine de suspense *latæ sententiæ*, sans compter que, si après monition, il persiste dans son comportement scandaleux, il sera frappé de peine de plus en plus graves, pouvant aller jusqu'au renvoi de l'état clérical (c. 1394 §1 CIC ; c.1453 §2 CCEO). Quant au religieux, il est renvoyé *ipso facto* de son institut (c. 694 §1, 2° CIC ; c. 497 §1, 2° CCEO) et encourt l'interdit *latæ sententiæ* (c. 1394 §2 CIC ; c. 1453 §3 CCEO). De plus l'attentat du mariage par qui en est empêché par le droit rend irrégulier pour la réception des ordres sacrés (c. 1041, 3° CIC ; c. 762 §1, 3° CCEO).

Notons également que le cas peut se présenter où, malgré les apparences, le ministre n'est pas habilité à poser certains actes sacramentels. Ce ministre

[215] Cf. c. 1058 CIC 83 ; c. 778 CCEO.
[216] Cf. c. 1057, 1095-1107 CIC 83 ; c. 817-827 CCEO.
[217] Cf. c. 1066 CIC 83 ; c. 785 §1 CCEO.
[218] Cf. c. 1078 CIC 83 ; c. 795 CCEO.
[219] Cf. c. 1108, 1116, 1117 CIC 83 ; c. 828, 832, 834 §1 CCEO.

est en rapport avec une communauté déterminée de fidèles, ce qui amène celle-ci à penser, à tort dans le cas d'espèce, que ledit ministre possède les pouvoirs requis pour célébrer le sacrement de la réconciliation ou pour assister au mariage en tant que témoin qualifié[220]. Peu importe que seuls quelques membres de cette communauté soient dans l'erreur. Il est clair qu'une telle erreur peut se produire quand le clerc n'a pas les pouvoirs de confesser et qu'il confesse dans un lieu où le sacrement de la pénitence est habituellement administré aux fidèles ou quand un fait public antérieur amène la communauté à le considérer comme son confesseur. Mais le fait que les fidèles ignorent que le prêtre doit avoir les facultés ministérielles ne suffit pas à produire un erreur dite commune. « En cas d'erreur commune de fait ou de droit, comme en cas de doute positif et probable de droit ou de fait, l'Église supplée le pouvoir exécutif de gouvernement tant au for externe qu'au for interne » (c. 144 §1 CIC ; c. 994 CCEO). « La doctrine considère que cette norme ne concerne pas à proprement parler la convalidation *a iure* d'un acte invalide, mais une délégation *a iure* du pouvoir pour les cas, toujours particuliers et bien précis, où le bien commun — qui exige une certitude dans l'exercice de la juridiction — est mis en cause.[221] » La suppléance n'agit que « dans les circonstances objectives de l'erreur commune des fidèles ou du doute positif et probable du confesseur », dans le premier cas, parce que la suppléance « octroie *a iure* une faculté à caractère transitoire dans des situations extraordinaires afin de protéger une communauté des actes invalides continuels d'un ministre »[222].

Le respect du repos dominical[223] est un droit fondamental du fidèle en rapport avec les dispositions du canon 213 (c. 16 CCEO). C'est une *res iusta* dans l'Église à laquelle vient s'ajouter un devoir de l'État. Pasteurs et fidèles doivent être attentifs à ne pas laisser s'introduire des coutumes contraires à cette obligation. De plus « les fidèles veilleront à ce que de légitimes excuses n'introduisent pas des habitudes préjudiciables à la reli-

[220] Cf. F. López-Illana, « La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio », *Ius Canonicum* 37 (1997) 73-122 ; A. Nita, « La suplencia de la facultad de asistir al matrimonio en caso de error común a la luz de la jurisprudencia de la Rota romana », *Ius Canonicum* 39 (1999) 661-708.

[221] J. I. Arrieta, *sub* c. 144, *Code Bleu*, p. 143.

[222] R. Aspe, « La suplencia de la facultad para confesar », *loc. cit.*, p. 624. Cf. P. Pellegrino, « La supplenza ecclesiale (can. 144 §1, §2) », *Escritos en honor de Javier Hervada*, Ius Canonicum, vol. spécial, 1999, p. 163-168

[223] Cf. Jean-Paul II, lettre ap. *Dies Domini*, 31 mai 1998, n° 4 et *passim*. cf. C. Soler, « Sobre el sentido del domingo en el Vaticano II y en la 'Dies Domini' », *El caminar histórico de la santidad cristiana de los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, p. 601-612.

gion, à la vie de famille et à la santé »[224]. Ce qui est exigible, « ce n'est pas clairement la réponse et la qualité de l'accomplissement du précepte que la conformité de l'exercice du ministère et de l'organisation avec l'ordre du dimanche »[225]. Ce jour-là, les enfants de Dieu font mémoire de la joie de la Résurrection et sont ainsi appelés à rendre un culte à Dieu, en voyant dans le repos dominical l'imitation de la *Deo vacatio*[226], de Dieu qui « se reposa le septième jour de tout le travail qu'il avait fait. Et Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour il s'était reposé de tout son travail, la création, œuvre divine » (Gn 2, 2-3).

Signalons, ne serait-ce que brièvement, que les fidèles ont le droit à ce que les ministres se présentent extérieurement comme tels à leurs yeux, par respect pour la dignité de leur charge et la sublimité des mystères qu'ils célèbrent, par respect également envers les fidèles. Le code prescrit que « les clercs porteront un habit ecclésiastique convenable, selon les règles établies par la conférence des évêques et les coutumes légitimes des lieux » (c. 284 CIC ; c. 387 CCEO)[227], norme qui est très majoritairement foulée aux pieds dans certains pays, dont la France. L'utilisation du vêtement ecclésiastique a pour objectif de rendre le témoignage public que tout prêtre est appelé à apporter de son identité propre et son appartenance particulière à Dieu[228]. La norme ne vise pas les seuls prêtres, mais s'applique à tous les clercs[229]. « En dehors des situations totalement exceptionnelles, le fait que le clerc n'utilise pas le vêtement ecclésiastique peut manifester un sens appauvri de sa propre identité de pasteur, entièrement adonné au service de l'Église.[230] »

224 *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2185.

225 M. DEL POZZO, « Il senso liturgico della festa e l'obbligo del riposo domenicale », *Ius Ecclesiae* 23 (2011) 129.

226 « Dies autem dominica nihil aliud agendum est, nisi Deo uacandum. Nulla operatio oportet in illa die sancta agitur, nisi tantum hymnis, et psalmis, et canticis spiritualibus dies illa transigatur » (*Décret de Gratien*, de cons. D I, c. 16).

227 « Le sacerdoce embrasse toute l'existence du prêtre. C'est précisément pour cela, parce qu'il doit se montrer réellement et continuellement disponible, qu'il doit être facilement reconnaissable, et le vêtement sacerdotal — la soutane ou le clergyman — le distingue clairement. Dans la société actuelle, très liée à la culture de l'image et, en même temps, peut-être éloignée de Dieu, le vêtement sacerdotal ne passe pas inaperçu » (X. Echevarria, *Lettre pastorale*, 2 octobre 2011, n° 11).

228 Cf., entre autres interventions magistérielles récentes, Jean-Paul II, lettre *Novo incipiente*, 8 avril 1979, *A.A.S.* 71 (1979), p. 403-405.

229 Pour les dispositions prises par les différentes conférences d'évêques, cf. *Code Bleu* et J. Martín de Agar-L. Navarro, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, 2e éd. mise à jour, Rome, Coletti a San Pietro, 2009.

230 Congr. pour le clergé, *dir. pour le ministère et la vie des prêtres*, 31 janvier 1994, n° 66.

D'autre part, « pour célébrer et administrer l'Eucharistie, les prêtre et les diacres revêtiront les vêtements sacrés prescrits par les rubriques » (c. 929 CIC ; c. 707 §1 CCEO), vêtements qui doivent être propres, comme le précise le code oriental (c. 707 §2), et dont la nature est déterminée par la *Présentation générale du missel romain*, aux nos 335-347[231].

Les fidèles défunts ont droit à des funérailles ecclésiastiques, selon le droit (c. 1176 §1 ; c. 875 CCEO). Ils font partie de la communauté ecclésiale qui leur doit cette dernière aide[232]. Ce droit porte sur les baptisés dans l'Église catholique, les catéchumènes qui sont « à considérer comme fidèles » sur ce point (c. 1183 §1 CIC ; c. 875 CCEO) et, dans certaines circonstances, les « baptisés appartenant à une Église ou une communauté non catholique »[233] (c. 1183 §3 CIC ; c. 876 §1 CCEO). Le devoir correspondant appartient en premier lieu au curé, les funérailles devant, d'ordinaire, être célébrées « dans l'église de sa propre paroisse » (c. 1177 §1). Cela fait partie de ses fonctions paroissiales (cf. c. 530 CIC ; c. 290 §2 CCEO). Cette responsabilité inclut la catéchèse sur le sens de la mort chrétienne. Ce devoir incombe aussi aux proches ou aux représentants des fidèles défunts[234]. Il appartient au prêtre d'assurer une « catéchèse sur le sens de la mort chrétienne », de « soutenir cordialement la famille du défunt », de « l'aider charitablement » et de préparer avec elle « la célébration adaptée des funérailles », ainsi que d'« harmoniser la liturgie des défunts avec toute la vie liturgique de la paroisse et avec le ministère pastoral »[235]. Au cours de la célébration des obsèques, « chacun a un devoir et un office particulier à remplir : les parents et les membres de la famille, ceux qui sont chargés des honneurs funèbres, la communauté chrétienne et à plus forte raison le prêtre »[236]. Dans le cas des enfants morts avant de recevoir le baptême que leurs parents avaient l'intention de leur faire donner et des baptisés d'une Église ou d'une communauté ecclésiale non catholique (c. 1183 §2-3 CIC ; c. 876 CCEO), les funérailles ecclésiastiques seront célébrées. Le fidèle a droit à des funérailles qui soient vraiment catholiques. Si l'Église admet la crémation, pourvu qu'elle ne soit

[231] « Dans l'Église, qui est le Corps du Christ, les membres n'exercent pas la même fonction. Cette diversité des ministères dans la célébration de l'Eucharistie se manifeste extérieurement par la diversité des vêtements liturgiques, qui doivent donc être le signe de la fonction propre à chaque ministre » (n° 335).

[232] Qui peut être prolongée par la pieuse coutume de faire célébrer des messes en suffrage pour le repos de l'âme du défunt et de créer éventuellement une fondation pieuse à cette fin (cf. c. 1299-1310 CIC ; c. 1043-1054 CCEO).

[233] Si le ministre propre n'est pas disponible. Cf. *Ordo exsequiarum*, n° 15. Cf. Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'œcuménisme, 25 mars 1993, n° 120, *La Documentation Catholique* 90 (1993) 629.

[234] Cf. *Ordo exsequiarum*, nos 16-19.

[235] *Ordo exsequiarum*, n° 25.

[236] *Ordo exsequiarum*, introduction, n° 16.

pas choisie en haine de la foi (c. 1176 §3 CIC ; c. CCEO), elle « continue de retenir que la sépulture du corps du défunt est la solution la plus adéquate pour exprimer la foi en la Résurrection de la chair et pour nourrir la piété des fidèles et favoriser le souvenir et la prière de suffrage de la part des membres de la famille et des amis ». Elle réprouve la coutume qui s'installe de disperser les cendres ou de les conserver ailleurs qu'au cimetière, car ces pratiques « contredisent la cohérence de la foi chrétienne et se rattachent à des conceptions panthéistes ou naturalistes »[237].

Les bénédictions sont un des sacramentaux, lesquels relèvent des biens spirituels visés au canon 213 (c. 16 CCEO). Elles doivent être données « avant tout aux catholiques », mais peuvent l'être également « aux catéchumènes et même aux non catholiques, à moins qu'une interdiction de l'Église ne s'y oppose » (c. 1170)[238].

i) Disons enfin que l'institution ecclésiale doit se défendre elle-même et défendre ses fidèles des comportements délictueux de certains de ses fils qui portent atteinte non seulement à la communion mais aussi à d'autres droits des fidèles. C'est ainsi que l'autorité suprême a décidé de réserver à la Congrégation pour la doctrine de la foi, compétente en la matière[239], la connaissance des *graviora delicta*[240], décision qui a été précisée quant à ces délits les plus graves et à la procédure à suivre[241]. Les délits ainsi réservés, qui laissent entière la compétente de la Pénitencerie apostolique au for

[237] *Rite des funérailles* en italien, 2e éd. présentée en mars 2012. Cf. A. TRISCIUOGLIO, « Dispersione delle ceneri del cadavere : considerazioni romanistiche in margine a D. 28.7.27 pr. (Mod. 8 *Resp.*) » Æquitas sive Deus, *op. cit.*, vol. II, p. 1520-1529.

[238] Comme dans le cas de l'imposition d'une peine canonique qui l'interdirait (cf. c. 1352 §1 CIC ; c. 1435 §1 CCEO).

[239] « Elle juge les délits contre la foi et les délits les plus graves commis soit contre les mœurs soit dans la célébration des sacrements, qui lui sont signalés et, en l'occurrence, elle déclare ou inflige les sanctions canoniques selon les normes du droit commun ou du droit propre » (Jean-Paul II, const. ap. *Pastor Bonus*, 28 juin 1988, art. 52).

[240] JEAN-PAUL II, « Litteræ apostolicæ motu proprio datæ *Sacramentorum sanctitatis tutela* quibus normæ de gravioribus delictis Congregationi per Doctrina Fidei reservatis promulgantur », 30 avril 2001, *A.A.S.* 93 (2001) 737-739 ; *La Documentation Catholique* 99 (2002) 363 ; cf. V. DE PAOLIS, « Norme *De gravioribus delicitis* riservate alla Congregazione per la Dottrina della fede », *Periodica* 91 (2002) 279-283 ; C. SCICLUNA, « The Procedure and Praxis of the Congregation for the Doctrine of the Faith Regarding *Graviora Delicta* », *Forum* 13-14 (2002-2003) 116-125 ; P. LOJACONO, « Le nuove norme sui delicta graviora tra esercizio della potestà punitiva e tutela del diritto di difesa », Æquitas sive Deus, *op. cit.*, vol. I, p. 320-341.

[241] Congr. pour la doctrine de la foi, « Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicæ Ecclesiæ Episcopos aliosque Ordinatios et Hierarchas interesse habentes. De delicitis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis », 18 mai 2001, *A.A.S.* 93 (2001) 785-788 ; *La Documentation Catholique* 99 (2002), p. 364-365. La Congr. pour la doctrine de la foi a précisé des normes substantielles et des normes processuelles

interne, tant sacramentel que non sacramentel, sont de trois ordres : a) délits contre la sainteté du très saint Sacrifice de la messe et de l'Eucharistie ; b) délits contre la sainteté du sacrement de la pénitence ; c) délits contre les mœurs, à savoir contre le sixième commandement du Décalogue.

Les normes annoncées par le motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* n'ont pas été publiées officiellement. Ce secret et la procédure mise en place, dans un souci louable et bien compréhensible de résoudre adéquatement des cas particulièrement douloureux, laissent planer cependant des doutes quant à la protection effective des droits de l'accusé et au risque d'arbitraire. Si l'ordinaire doit mener une enquête préalable, selon le canon 1718 (c. 1469 CCEO), ce canon ne s'applique pas aux délits réservés, et donc il n'est plus possible de faire intervenir le canon 1341 qui invite l'ordinaire à prendre bien soin de n'entamer une procédure judiciaire qu'après avoir épuisé les moyens de sollicitude pastorale que sont la correction fraternelle, la réprimande et d'autres moyens, la peine étant considérée comme la solution ultime. « La politique est désormais claire : il n'y aura plus de tolérance pour ces délits »[242].

Nous venons de constater que l'objet du devoir-droit fondamental du canon 213 CIC 83 (c. 16 CCEO) est nettement plus large que la Parole de Dieu et les sacrements et qu'il porte sur les biens spirituels en général. En réalité, « de l'orientation réciproque du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel dont parle le Concile (*LG* 10/b), il naît une relation de service pour le sacerdoce ministériel et une nécessité d'être servi pour le sacerdoce commun. Les fidèles ont besoin du service sacramentel et liturgique pour vivre pleinement leur vocation à la sainteté et pour réaliser les actions propres au sacerdoce commun »[243]. C'est cet élargissement qu'il nous revient d'examiner maintenant.

quant aux changements apportés par le m.p. *Sacramentorum sanctitatis tutela*, cf. CDF, « Normarum mutationes introductæ in M.P. *Sacramentorum sanctitas tutela* », *Communicationes* 42 (2010) 333-344, accompagnées d'une lettre du cardinal préfet (*Ibid*., p. 345), d'une synthèse des changements introduits par le m.p. *Normæ de gravioribus delicitis* réservées à la Congr. pour la doctrine de la foi (*Ibid*., p. 346-348) et d'une introduction historique aux normes données motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* (*Ibid*., p. 349-353).

[242] Cf. K. Martens, « Les délits les plus graves réservés à la Congrégation pour doctrine de la foi », *Revue de Droit Canonique* 56 (2006) 201-221, ici p. 220 ; R. D. Medina, « Algunas consideraciones acerca de las modificaciones a las normas de los delitos más graves », *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 16 (2009-2010) 121-160 ; F. R. Aznar Gil, « Los *graviora delicta* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto modificado (2010) », *Revista Española de Derecho Canónico* 68 (2011) 283-313 ; T. J. Green, « *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* : Reflections on the Revised May 2011 Norms on More Serious Delicts », *The Jurist* 71 (2011) 120-158.

[243] D. Le Tourneau, *La dimension juridique du sacré*, *loc. cit*., n° 187, p. 221-222.

2 — *L'élargissement du devoir-droit aux biens spirituels en général*

Les biens spirituels auxquels les fidèles ont droit, dans les conditions marquées par les normes canoniques, et que les pasteurs sont appelés à leur fournir, là aussi *ad normam iuris*, doivent être resitués dans leur finalité. Il existe un lien entre action ecclésiale visible et effets invisibles de la grâce, lien qui se trouve aussi bien chez le titulaire du droit à recevoir les moyens du salut que chez le titulaire du devoir de justice correspondant de les dispenser. Pour le premier, le droit aux biens spirituels est fonction de sa sanctification personnelle et de sa participation active à la mission de l'Église. Pour le second, son devoir consiste à donner ou a respecter les droits des autres et de l'Église elle-même aux moyens de salut, ce qui est pour le chrétien lui-même une voie fondamentale pour son propre salut, grâce à laquelle il contribue en outre à ce que la mission de l'Église s'accomplisse[244]. Il y a donc lieu d'examiner dans un premier temps les relations juridiques entre fidèles et pasteurs (A), pour indiquer ensuite qu'elles peuvent parfois requérir la constitution de structures pastorales appropriées (B).

2.1 — Les relations juridiques fidèles-pasteurs en matière de biens spirituels

La situation juridique d'un fidèle dans une communauté hiérarchique est celle d'un bénéficiaire d'aides spirituelles dans une condition de liberté. Les pasteurs sont tenus de respecter cette liberté du fidèle à choisir le ministre des biens salvifiques. Ce n'est pas manquer de solidarité, tant s'en faut, que de ne pas participer à des initiatives locales et d'exercer son droit à pratiquer sa propre forme de vie spirituelle (c. 214 CIC ; c. 17 CCEO)[245]. Le droit aux aides spirituelles est un droit strict à l'égard de personnes, institutions et offices auxquels le fidèle est relié : évêque, curé, etc., qui peuvent mandater quelqu'un d'autre pour agir en leur nom et place. Il peut arriver toutefois qu'un secours spirituel ne puisse être donné que par un ministre sacré inconnu de l'intéressé[246] : ce ministre aura alors un devoir de justice de lui venir en aide.

[244] Cf. C. J. Errázuriz M., *Corso fondamentale*, *op. cit.*, p. 31.

[245] E. Baura, « Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia », *Migraciones, Iglesia y Derecho. Actas del V Simposio del Instituto Martín de Azpilcueta sobre « Movimientos migratorios y acción de la Iglesia. Aspectos sociales, religiosos y canónicos »*, éd. dirigée par Jorge Otaduy, Eloy Tejero, Antonio Viana, Pampelune, Navarra Gráfica Ediciones, 2003, p. 76.

[246] Cf. c. 843 §1 (sur le devoir d'administrer les sacrements à ceux qui les demandent raisonnablement), 911 §1 (sur le devoir de porter le Saint Viatique), 986 §2 (sur la confession en cas d'urgente nécessité ou de mort) (seule cette dernière norme se retrouve dans le CCEO).

Le code fait obligation aux pasteurs d'administrer les sacrements à ceux qui « les leur demandent opportunément, sont dûment disposés et ne sont pas empêchés par le droit »[247], c'est-à-dire qu'ils sont tenus par l'obligation de les leur administrer aux conditions ici indiquées[248]. C'est quelque chose qui affecte tous ceux qui ont reçu le ministère ordonné et qui concerne aussi n'importe quel fidèle. Ce droit-devoir prend appui, « d'une part sur l'appartenance à l'Église et, de l'autre, sur la finalité essentielle et primaire du sacrement de l'ordre »[249]. La norme s'applique à tous les ministres sacrés, sans distinction. Les pasteurs existent dans l'Église pour paître le troupeau à eux confié, en y rendant présent le Christ Tête, Pasteur éternel et unique grand Prêtre. Leur principal souci doit donc être d'organiser la pastorale de sorte que les fidèles puissent accéder facilement aux moyens de salut que le Christ a remis à son Église (cf. LG 18/b). Les trois conditions posées par la norme du canon 843 §1 d'une part, sont d'interprétation stricte et, par suite, le ministre présumera que celui qui lui demande un sacrement n'est pas affecté par ces restrictions et, d'autre part, que l'existence chez le sujet d'une de ces conditions est clairement établie, le doute jouant toujours en sa faveur. Des manquements à cette obligation expresse peuvent se produire, par exemple en établissant unilatéralement[250] des exigences autres que celles recueillies dans la norme, ce qui signifierait un abus de pouvoir, ou encore en organisant l'administration des sacrements sans tenir compte de l'utilité et du bien des fidèles.

Les fidèles n'ont pas d'obligation de justice envers tous les pasteurs. Une relation doit s'être établie entre eux, par le rattachement à une communauté ou à une autre institution ecclésiale. Par exemple, le baptême ne peut, de façon ordinaire, être administré que par l'autorité compétente dans le

[247] Cf. c. 843 §1 CIC 83 ; c. 381 §2 CCEO.

[248] Outre les cas où les dispositions requises pour accéder à la sainte communion ne sont pas réunies, des interdictions sont posées par le droit : l'excommunication interdit de célébrer ou de recevoir les sacrements et les sacramentaux (c. 1331 §1, 2° CIC ; c. 1434 §1 CCEO), de même que l'interdit (c. 1332) ; des empêchements rendent le mariage invalide (c. 1083-1107 CIC ; c. 800-827 CCEO) ; l'absolution d'un complice dans un péché contre le sixième commandement est invalide (c. 977 CIC ; c. 730 CCEO) sauf en cas de danger de mort ; les sacrements ne peuvent pas être donnés à qui n'est pas dans la pleine communion avec l'Église catholique, si ce n'est aux conditions du c. 844 CIC ; c. 671 CCEO) ; certains empêchements et irrégularités écartent de la réception du sacrement de l'ordre (c. 1040-1042 et 1044 CIC ; c. 762-764 CCEO). Quant à l'inopportunité ou au manque de bonne disposition, cf. c. 851, 856, 857, 860, 867 §1, 868 §1, 889, 891, etc. (cf. A. Montan, « Obblighi e diritti di tutti i fedeli… », *loc. cit.*, p. 545-582).

[249] J. M. Díaz Moreno, « Direito dos fiéis aos sacramentos... », *loc. cit.*, p. 61.

[250] C'est-à-dire en dehors des dispositions prises, le cas échéant, par le Saint-Siège, la conférence des évêques ou l'évêque diocésain, seuls compétents en la matière.

territoire concerné[251] ; le sacrement de la réconciliation ne peut être donné que par un prêtre doté des pouvoirs ministériels *ipso iure* ou par concession de l'autorité ecclésiastique compétente[252] ; le consentement matrimonial est reçu par le curé ou par celui à qui cette faculté a été légitimement déléguée[253]. Il faut, de plus, que le pasteur soit en mesure de remplir une charge ministérielle. Dans le cas d'un prêtre pédophile ou éphébophile dont les crimes ont été prouvés, il ne peut recevoir aucun ministère, car « les droits de la communauté l'emportent sur les droits individuels. Les fidèles ont le droit à recevoir l'assistance de leurs pasteurs à partir des biens spirituels de l'Église. Comme le Seigneur l'a déclaré : « Qui d'entre vous, quand son fils lui demande du pain, lui remettra une pierre ? » (Mt 7, 9). Telle est l'amère caractéristique de ce que les fidèles peuvent ressentir quand ils découvrent que, dans leur recherche des biens spirituels de l'Église, leur évêque diocésain leur a assigné un homme qui, si l'occasion se présente, abusera sexuellement de leurs enfants »[254].

La disposition du canon 213 (c. 16 CCEO) habilite les fidèles à intervenir dans les procès et dans les procédures administratives dans le cas où leurs droits aux biens spirituels auraient fait l'objet d'une entorse[255]. De plus, elle justifie que les fidèles usent de leur droit de pétition ou de requête auprès des pasteurs quant à leurs besoins et leurs désirs de recevoir les moyens de salut[256]. Parmi les biens spirituels de l'Église auxquels le fidèle a droit existe non seulement le droit à requérir ou demander justice aux tribunaux et des faveurs (*gratiæ*) non dues en justice de la part de ceux qui détiennent l'autorité, mais aussi le droit de connaître cette justice et quelles faveurs peuvent être demandées. Le monde séculier est très conscient que les citoyens ont non seulement le droit aux avantages gouvernementaux prévus par la loi, mais aussi le droit de savoir que ces avantages sont disponibles pour ceux qui remplissent les conditions requises. Avons-nous toujours la même sensibilité dans l'Église ?[257]

De l'usage d'un droit peut naître une obligation face à d'autres fidèles, par exemple pour administrer le baptême en cas de danger de mort[258].

[251] Cf. c. 861, 862 CIC 83 ; c. 677 CCEO (le c. 862 n'a pas de norme parallèle).

[252] Cf. c. 966 CIC 83 c. 722 §3 CCEO.

[253] Cf. c. 1111 CIC 83 ; c. 830 CCEO.

[254] N. P. Cafardi, « Stones Instead of Bread : Sexually Abusive Priests in Ministry », *Studia Canonica* 27 (1993) 145-172 (cit. p. 171).

[255] Cf. c. 221 §1 CIC 83 ; c. 24 §1 CCEO.

[256] Cf. c. 212 §2 CIC 83 ; c. 15 §2 CCEO.

[257] W. H. Woestman, O.M.I., « Respecting the Petitioners-Right to Dissolution Procedures », *The Jurist* 50 (1990) 344.

[258] Cf. c. 861 §2 CIC 83 ; c. 677 §2 CCEO.

En outre, en raison de leur qualité de baptisés, sans qu'un mandat soit nécessaire pour cela, les fidèles ont un devoir-droit quant à l'éducation chrétienne[259], le devoir-droit à l'apostolat et, pour les parents, à donner une formation chrétienne à leurs enfants[260] et à choisir des centres d'enseignement en conséquence[261], ce qui comporte l'initiation à la Parole et aux sacrements. Mentionnons encore le devoir de faire apporter aux malades le secours des sacrements[262].

D'où des conséquences pour les pasteurs. C'est ainsi qu'ils sont amenés à établir les horaires des célébrations liturgiques, des confessions, d'accueil des fidèles désirant recevoir d'autres sacrements selon leurs besoins, d'ouverture des églises (c. 937), etc. L'administration des sacrements, notamment de ceux de l'initiation chrétienne, devrait ne pas se produire de façon indiscriminée, mais tenir compte du degré de préparation des intéressés, la vie de foi et le témoignage de leurs parents pouvant justifier qu'elle ne soit pas différée[263]. Notamment, le baptême doit habituellement être administré « dans les premières semaines » après la naissance[264]. Le pasteur ne peut pas rendre obligatoire des façons de recevoir les sacrements auxquelles l'Église n'oblige pas, voire qu'elle réprouve[265]. Le Livre IV du CIC 83 sur la fonction de sanctification de l'Église et le Titre XVI du CCEO sur le culte divin et particulièrement les sacrements contiennent les dispositions universelles sur la confection et l'administration des sacrements et le déroulement du culte rendu à Dieu. Ces dispositions sont complétées et précisées par les

[259] Cf. c. 217 CIC 83 ; c. 20 CCEO.

[260] Cf. c. 226 §2 CIC 83 ; c. 627 §1 CCEO. Cf. F. G. MORRISEY, O.M.I., « The Rights of Parents in the Education of their Children (Canons 796-808) », *Studia Canonica* 23 (1989) 429-444 ; C. J. ERRÁZURIZ, « La presencia de la Iglesia y de los fieles en la educación : la configuración jurídica de sus iniciativas educativas », *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 2 (1995) 139-155 ; P. Ciarapica, « L'"obbligo gravissimo" dell'educazione dei figli : dal can. 226 a una progettualità educativa genitoriale », *Apollinaris* 78 (2005) 765-811.

[261] Cf. c. 793 §1 CIC 83 ; c. 627 §2 CCEO.

[262] Cf. c. 1001 CIC 83 ; c. 738 CCEO.

[263] Cf. E. Caparros, « Réflexions sur la charité... », *loc. cit.*, p. 171.

[264] C. 867 CIC 83 ; « au plus tôt selon la coutume légitime » (c. 686 §1 CCEO).

[265] Pensons, pour ne donner que quelques exemples, à la confession des femmes au confessionnal, siège que le confesseur peut exiger (cf. c. 964 et Réponse du Conseil pontifical des textes législatifs, 1er septembre 1998), à la distribution de la communion sous les deux espèces qui ne saurait être habituelle, le fait de pousser les fidèles à se donner eux-mêmes la communion, à la distribution de la communion dans la bouche ou dans la main, agenouillé ou debout, etc. (cf. Congr. pour le Culte divin et la Discipline des sacrements, instr. *Redemptionis Sacramentum* sur certaines choses à observer et à éviter concernant la très sainte Eucharistie, 25 mars 2004), mais aussi à la catéchèse conforme au contenu du *Catéchisme de l'Église catholique* et à son *Compendium*, etc.

divers rituels et *ordines* propres à chaque célébration. Certaines rubriques laissent un choix au célébrant. Mais celui-ci a l'obligation de s'y conformer. Il ne peut pas innover. Il est tenu de respecter les normes sur l'emploi des vêtements liturgiques appropriés, des livres liturgiques approuvés, des lectures approuvées qui ne peuvent pas être remplacées par des textes des Pères de l'Église, mois encore d'auteurs profanes, des vases sacrés et ustensiles prévus, et le tout dans les lieux opportuns. Le ministre doit respecter l'authenticité de chaque sacrement. Ceci est particulièrement important quand il s'agit de la sainte messe, « source et sommet de toute la vie chrétienne »[266] à laquelle sont liés et ordonnés « les autres sacrements ainsi que tous les ministères ecclésiaux et les tâches apostoliques. Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église, c'est-à-dire le Christ lui-même, notre Pâque » (*PO* 3).

Il ne faut pas oublier que des laïcs peuvent participer à la charge de sanctification. Ils sont alors titulaires des devoirs juridiques correspondants d'assurer aux fidèles les moyens pastoraux voulus, même si leur cas n'est pas explicitement envisagé par le canon 213. Il en va de même pour la collaboration active de fidèles non ordonnés à la pastorale sacramentelle[267], pour la préparation aux sacrements ou leur administration en tant que ministre extraordinaire[268].

Le droit-devoir des fidèles d'être entendus en confession serait frustré et rendu vain s'il n'y avait pas des prêtres disponibles en temps voulu pour administrer ce sacrement. Il fait tout particulièrement partie des biens spirituels que le canon 213 (c. 16 CCEO) entend protéger. Et « s'il est vrai que le pardon des péchés est une grâce qui ne vient que de Dieu, il est tout aussi vrai que les pasteurs ont l'obligation *ex iure divino* de pourvoir à ces moyens qui permettent la transmission de la miséricorde du Seigneur »[269]. Cette disponibilité générale des pasteurs peut amener l'autorité ecclésiastique à ériger des structures pastorales destinées à répondre à des besoins pastoraux spécifiques non couverts par les moyens ordinaires à sa disposition.

[266] Concile Vatican II, const. *Sacrosanctum Concilium*, n° 47. Cf. aussi St Jean-Paul II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 avril 2003, n° 22.

[267] Cf. A. Borras, *Des laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères*, Paris, Cerf, 1998.

[268] Cf. T. Rincón Pérez, *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998 ; J. M. Huels, *Liturgie et droit. Le droit liturgique dans le système du droit canonique de l'Église catholique*, Québec, Wilson & Lafleur, coll. Gratianus, Série Manuels, 2007.

[269] A. D'Auria, « Il doveri e i diritti del fedele... », *loc. cit.*, p. 41.

2.2 — Des structures pastorales particulières

Le droit aux aides spirituelles est en relation directe avec la *sacra potestas* des pasteurs et, en particulier, avec l'exercice du *munus docendi* et du *munus sanctificandi*. Nous pouvons dire que « le service le plus important que la *sacra potestas* doit apporter aux fidèles est celui qui a trait à la satisfaction de ce droit. […] Si le sens de la *sacra potestas* est le service des fidèles, ce service de la Parole et des sacrements a un caractère fondamental et prioritaire par rapport à tout autre, et devra se manifester dans toute l'organisation ecclésiastique et dans la pastorale de l'Église »[270]. C'est pourquoi une obligation des pasteurs consiste à structurer l'organisation ecclésiastique de sorte qu'elle satisfasse le plus possible « l'intérêt des fidèles quant à la Parole et aux sacrements »[271].

« Le droit à recevoir les sacrements ne peut pas être conçu comme une tâche individualiste et sans lien communautaire. S'agissant d'un droit, il débouche sur la responsabilité d'un devoir de sanctification et d'évangélisation »[272]. Le droit particulier adapte le droit général aux circonstances d'une circonscription territoriale ou personnelle. Mais les circonstances personnelles des fidèles sont variées[273], tout particulièrement de nos jour. C'est pourquoi tout traitement égalitaire des fidèles serait injuste du point de vue de leurs droits fondamentaux. L'autorité doit donc traiter de façon inégale des situations inégales dans le cadre d'un même droit ou d'une même obligation juridique[274]. De plus, le droit de ce canon 213 est en même temps un devoir pour réaliser vraiment ce que le canon 210 réclame de tout baptisé. Il comporte un devoir spécifique « des pasteurs sacrés en vue de l'organisation de la pastorale, en mettant en évidence les priorités qui doivent exister à l'heure de prévoir un plan pastoral. Ce même canon, avec les canons 214 et 217 (c.17 et 20 CCEO), justifie le fait que l'on puisse créer des circonscriptions ecclésiastiques opportunes qui agissent en complément de la pastorale ordinaire de l'Église en faveur de catégories particulières de fidèles ou pour des besoins pastoraux spécifiques de ceux-ci, afin que chacun puisse recevoir le soin

[270] E. MOLANO, « *Sacra potestas* y servicio a los fieles en el Concilio Vaticano II », *Fidelium Iura* 7 (1997) 24.

[271] J. HERVADA, *Elementos de Derecho constitucional canónico*, Pampelune, Eunsa, 1987, p. 121.

[272] Manuel Saturnino da Costa Gomes, « Direito aos sacramentos... », *loc. cit.*, p. 56.

[273] Par ex., quant à la formation, aux engagements ecclésiaux, etc.

[274] Cf. T. RINCÓN PÉREZ, « La salvaguardia... », *loc. cit.*, p. 110-111 ; Josemaría SANCHIS, « Il diritto fondamentale dei fedeli ai Sacramenti e la realizzazione di peculiari attività pastorali », *Monitor Ecclesiasticus* 115 (1990) 190-203.

spirituel adapté à sa situation »[275]. De fait, « l'action évangélisatrice de l'Église réclame d'employer des instruments d'action pastorale qui aillent au-delà de ce qui est prévu pour le soin pastoral ordinaire »[276]. L'autorité hiérarchique a fait droit à la situation de différentes groupes de fidèles dont la pastorale ordinaire ne permet pas d'assurer convenablement le suivi spirituel[277]. Elle a créé des communautés hiérarchiques[278], ordinariats militaires[279], ordinariats pour les orientaux[280], ordinariats personnels pour les

[275] D. CITO, « La tutela dei diritti fondamentali del fedele nell'ordinamento canonico », », *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Cité du Vatican, Librairie Éditrice Vaticane, Studi giuridici 64, 2004, p. 181.

[276] J. A. FUENTES, « Cura pastoral complementaria en el ejercicio de la Palabra », *Territorialità e personalità. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali, Budapest, 2-7 Settembre 2001, a cura di P. Erdö-P. Szabó, 2001, Budapest, Szent István Társulat, 2002, p. 743-751.

[277] Cf. A. CATTANEO, *Unità e varietà nella Comunione della Chiesa locale*, Venise, Marcianum Press, 2006, 2e partie, « La flessibilità delle strutture pastorali al servizio della missione nella Cheisa locale », p. 161-212.

[278] Cf. J.-P. SCHOUPPE, « Les circonscriptions ecclésiastiques ou communautés hiérarchiques de l'Église catholique », *Ephemerides Theologicæ Lovaniensis* 81 (2005), p. 435-467.

[279] Cf. JEAN-PAUL II, const. ap. *Spirituali militum curæ*, 21 avril 1986, *A.A.S.* 78 (1986) 481-486 ; *La Documentation Catholique* 83 (1986) 613-615. Cf. A. Viana, *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica. El caso de los ordinariatos militares*, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992 ; E. BAURA, *Legislazioni sugli ordinariati castrensi*, Milan, A. Giuffrè Editore, 1992 ; G. Dalla TORRE, « Aspetti della storicità della Costituzione ecclesiastica. Il caso degli ordinariati castrensi », *Il Diritto Ecclesiastico* 1986/I, 2612-274 ; D. LE TOURNEAU, « La nouvelle organisation de l'Ordinariat aux Armées », dans *Studia Canonica* 21 (1987) 37-66 ; J. L. GUTIÉRREZ, « De Ordinariatus castrensis nova constitutione », *Periodica* 76 (1987) 189-218 ; J. HERRANZ, « La natura degli Ordinariati militari alla luce della costituzione apostolica "Spirituali militum curæ" e dei successivi documenti del Magistero », *Giustizia e pastoralità nelal missione della Chiesa*, Milan, Giuffrè Editore, 2011, p. 389-407.

[280] Cf. *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in disapora*, a cura di Luis Okulik, Istituto di diritto canonico San Pio X, Studi 7, Venise, Marcianum Press, 2008 ; *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente*, a cura di Raffaele Coppola, Bari, Cacucci Editore, 3 vol., 1994 ; J. PASSICOS, « L'Ordinariat des catholiques de rite oriental résidant en France », *L'Année Canonique* 40 (1998) 151-163 ; D. LE TOURNEAU, « Le soin pastoral des catholiques orientaux en dehors de leur Église propre. Le cas de l'ordinariat français », *Ius Ecclesiae* 13 (2001) 391-419 ; M. Brogi, « Il nuovo Codice orientali e le Chiese latine », *Antonianum* 66 (1991) 50ss ; A. VIANA, « Estructuras personales y colegiales de gobierno. Con referencia especial al problema de la movilidad humana y de la diáspora de los católicos orientales », *Folia Canonica* 7 (2004) 7-48 ; M. DELGADO GALINDO, « "La cura pastorale del Vescovo verso i migranti nella Esortazione apostolica post-sinodale Pastores gregis" », Consociatio internationalis studio Iuris canonici promovendo, *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*. Actes du XIIe Congrès international de droit canonique, sous la dir. du doyen Élie Raad, Beyrouth, Université de la Sagesse, 2008, p. 613-627 ; L. OKULIK, « La cura pastorale del fedeli ascritti

Anglicans revenant à l'unité[281], Mission de France[282], prélatures personnelles[283],

ad un'altra Chiesa sui iuris », *Ibid.*, p. 629-642 ; M. Brogi, « Obblighi dei Vescovi Lattini verso i fedeli di una Chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocesi », *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 325-342 ; P. Gefaell, « L'attenzione agli orientali cattolici nei documento delle Conferenze episcopali », *ibid.*, p. 367-382 ; R. Holubowicz, « La atención pastoral de los fieles católicos orientales por parte de la Iglesia latina : administración de los sacramentos de la iniciación cristiana y el matrimonio », *Cuadernos Doctorales*. Excerpta e dissertationibus in iure canonico, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 24 (2010-2011), p. 143-242 ; J. Herranz, « Diritto del migrante ad una pastorale specifica », *Giustizia e pastoralità nelal missione della Chiesa*, Milan, Giuffrè Editore, 2011, p. 409-426.

281 Const. ap. *Anglicanorum cœtus*, 3 novembre 2009. Cf. J. M. Huels, « *Anglicanorum cœtibus* : Text and Commentary », *Studia Canonica* 43 (2009) 389-430 ; J. I. Arrieta, « Gli Ordinariati personali », *Ius Ecclesiae* 22 (2010) 151-172 ; E. Baura, « Las circunscripciones eclesiásticas personales. El caso de los ordinariatos personales para fieles provenientes del anglicanismo », *Ius Canonicum* 50 (2010) 165-200 ; E. Baura, « Personal Ecclesiastical Circumscriptions. The Personal Ordinariates for Faithful from the Anglican Communion », *Philippines Canonical Forum* 12 (2010)101-130 ; G. Ghirlanda, « La costituzione apostolica *Anglicanorum cœtibus* », *Periodica* 99 (2010) 373-430 ; J. M. Díaz Moreno, « Comentario sobre *Anglicanorum cœtibus* », *Revista Española de Derecho Canónico* 67 (2010) 415-436 ; D. L. C. M. Galles, « *Anglicanorum cœtibus* — Some Canonical Investigations on the Recent Apostolic Constitution », *The Jurist* 71 (2011) 201-233 ; J. A. Renken, « The Personal Ordinariate of the Chair of Saint Peter : Canonical Reflexions » *Studia Canonica* 46 (2012) 5-50 ; E. Caparros , « The Manifestation of the Will of the Faithful in the Context of *Anglicanorum cœtibus* and Other Ecclesiastical Circumscriptions », dans *Religión, matrimonio y derecho ante el siglo XXI. Estudios en homenaje al Profesor Rafael Navarro-Valls*, J. Martinez-Torrón-S. Meseguer Velásco-R. Palomino Lozano (coordinateurs), Iustel, 2013, p. 2885-2910.

282 Cf. D. Le Tourneau, « La Mission de France : passé, présent et avenir de son statut juridique », *Studia Canonica* 24 (1990) 357-382 ; Idem, « Un collège des consulteurs pas comme les autres : le comité épiscopal de la Mission de France », *La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église. Actes du VIIe congrès international de Droit canonique, Paris, Unesco, 21-28 septembre 1990, L'Année Canonique,* hors-série, vol. II, p. 795-804 ; P. Valdrini, « La nouvelle 'Loi propre de la Mission de France' », *L'Année Canonique* 31 (1988) 269-289 ; R. Lebrun, « Les laïcs de la Communauté Mission de France : une réflexion canonique », *L'Année Canonique* 51 (2009) 333-342 ; D. Faupin, *La Mission de France. Histoire et Institution*, Tournai, 1960.

283 Cf. c. 294-297 CIC 83 (sans équivalent oriental). Cf. J. Martínez-Torrón, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II*, Pampelune, Eunsa, 1986 ; A. de Fuenmayor, *Escritos sobre prelaturas personales*, Pampelune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990 ; G. Lo Castro, *Les prélatures personnelles. Aperçus juridiques*, Beauvechain-Paris, Nauwelaerts-Frison-Roche, 1993 ; *Le prelature personali nella normativa e nella vita della Chiesa*, a cura di S. Gherro, Padoue, CEDAM, 2002 ; D. Le Tourneau, « L'Opus Dei en prélature personnelle : dans le droit fil de Vatican II », *Revue des Sciences Religieuses* 57 (1983) 295-309 ; Idem, « Les prélatures personnelles dans la pastorale de Vatican II », *L'Année Canonique* 28 (1984) 197-219 ; Idem, « Les prélatures personnelles vues par la doctrine », *Revue des Sciences Religieuses* 60 (1986) 235-260 ; J. Hervada, « Personal Prelatures from Vatican II to the New Code »,

administration apostolique *ad nutum Sanctæ Sedis*[284] et prévu la constitution de paroisses personnelles[285]. Elle a pris également des normes pour l'apostolat de la mer[286], les migrants[287], la pastorale du tourisme, etc., ou encore pour la pastorale universitaire[288].

Vetera et Nova. Cuestiones de derecho Canónico y afines (1958-1991), Pampelune, servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991, vol. II, p. 975-1030 ; J. ECHEVARRIA, « L'esercizio della potestà di governo nelle Prelature personali », *Folia Canonica* 8 (2005) 237-252.

284 Cf. J. P. BEDNARZ, « La administración apostólica como figura especial en la organización eclesiástica », *Cuadernos Doctorales*, n° 22 (2007-2008), p. 145-200. Une administration apostolique personnelle « Saint Jean-Marie Vianney » *ad nutum Sanctæ Sedis* a été érigée à Campos, au Brésil, pour ceux des fidèles suivant la tradition de Mgr Lefebvre qui souhaitaient réintégrer l'Église catholique : cf. Congr. des évêques, décr. d'érection de l'Administration apostolique personnelle saint Jean-Marie Vianney, 18 janvier 2002, *A.A.S.* 94 (2002) 305-307 ; G. INCITTI, « Nota sul decreto di erezione dell'Amministrazione apostolica personale S. Giovanni Maria Vianney », *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 849-860 ; L. LANDETE CASAS, « La atención pastoral de los fieles tradicionalistas : garantías para su plena inserción en la *communio ecclesiastica* », *Fidelium Iura* 11 (2001) 169-192 et *Direito & Pastoral* 47 (2004), p. 155-176 ; J. I. ALONSO PEREZ, « Recente riconoscimento della piena communione ecclesiale dei membri dell'Unione Sacerdotale "San Giovanni Maria Vianney" e la successiva erezione di un'Amministrazione Apostolica Personale », *Il Diritto Ecclesiastico* 94 (2003) 173-194 ; Idem, « Cânone 368 do Código de Direito canónico : O primeiro exemplo de uma administraçao apostólica pessoal estavelmente erecta na igreja », *Forum Canonicum* 1 (2006) 81-95.

285 Cf. c. 518 CIC 83 ; c. 280 §1 CCEO. Plusieurs diocèses de France se sont pourvu d'une paroisse personnelle pour les fidèles qui désirent suivre la forme extraordinaire du rite liturgique romain. Cf. P. V. Aimone, « Paroisse territoriale et paroisse personnelle : une contribution historique sur la paroisse et une analyse sur la situation juridique des paroisses canoniques en Suisse », *Territorialità e personalità. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*, *op. cit.*, p. 573-591.

286 Cf. JEAN-PAUL II, m.p. *Stella maris*, 31 janvier 1997, *A.A.S.* 89 (1997) 209-216 ; *La Documentation Catholique* 94 (1997), p. 401-404 ; cf. P. MAYER, « El Motu Proprio « Stella Maris » de Juan Pablo II : la estructuración jurídica de una pastoral especializada », *Ius Canonicum* 37 (1997) 629-672.

287 Cf. Conseil pontifical de la pastorale des migrants et des personnes en déplacement, Instr. *Erga migrantes*, 3 mai 2004, *La Documentation Catholique* 101 (2004) 656-692 ; instr. *Erga migrantes caritas Christi*, 31 mai 2004 ; cf. J. OTADUY, E. TEJERO et A. VIANA (dir.), *Migraciones, Iglesia y Derecho. Actas del V Simposio del Instituto Martín de Azpilcueta sobre "Movimientos migratorios y acción de la Iglesia. Aspectos sociales, religiosos y canónicos"*, Pampelune, Navarra Gráfica Ediciones, 2003 ; L. SABBARESE, *Girovagi, migranti, foresteri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Cité du Vatican, Urbaniana University Press, 2006 ; José María SANCHIS, « La pastorale dovuta ai migranti ed agli itineranti (aspetti giuridici fondamentali) », *Fidelium Iura* 3 (1993) 451-494 ; V. DE PAOLIS, « Le pastorale dei migranti e le sue strutture secondo i documenti della Chiesa », *People on the move* 34 (2001), p. 133-170 ; M. A. ORTIZ, « La "Especial solicitud por algunos grupos de fieles". El n. 18 del decreto *Christus Dominus* y la pastoral de la movilidad humana », *Territorialità e personalità. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio*, *op. cit.*, p. 137-155 ; A. D. BUSSO, « La organización eclesiástica de los inmigrantes

À une époque où la pratique religieuse a baissé dans nos pays de vieille chrétienté[289] et où un certain flou doctrinal semble s'installer, nous constatons la présence de plus en plus active et rayonnante de familles fermes dans la foi et possédant une solide formation chrétienne. Ne serait-il pas injuste d'appliquer, par exemple, le droit aux sacrements de la même manière aux uns et aux autres ? Ne serait-ce pas restreindre leur droit à recevoir les sacrements en temps opportun, la préparation requise étant assurée ?[290] Saint Jean-Paul II n'avait-il pas souligné l'existence de trois groupes d'activités ecclésiales diversifiées ?[291] D'abord l'activité missionnaire spécifique, ou mission *ad gentes*. Puis l'activité ou soin pastoral de l'Église s'adressant « à des communautés chrétiennes ayant des structures ecclésiales appropriées et solides ». Enfin la nouvelle évangélisation ou réévangélisation, à laquelle le pape Benoît XVI convoque également l'Église[292].

latinos y orientales en América latina », *Ibid.*, p. 357-391 ; E. Baura, « Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia », *Ius Canonicum* 43 (2003) 51-86 ; A. Viana, « La sede apostólica y la organización de la asistencia pastoral a los emigrantes », *Ibid.*, p. 87-121 ; J. M. Romera, « Competencias y actuaciones de las conferencias episcopales a favor de los emigrantes », *Ibid.*, p. 123-134 ; J. S. J. Prisco, « Los emigrantes en la Iglesia particular », *Ibid.*, p. 135-165 ; J. Carnero Peñalver, « La atención pastoral de los fieles de otras iglesias sui iuris en territorios latinos », *Estudios Eclesiásticos* 78 (2003) 715-742 ; L. Sabbarese, « Per una pastorale dei migranti. Presupposti e fondamenti », *Iustitia in Caritate. Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, a cura di J. J. Conn e L. Sabbarese, Rome, Urbaniana University Press, 2005, p. 333-354 ; A. Viana, « Problemas canónicos planteados por la Instrucción "Erga Migrantes Caritatis Christi", 3.V.2004 », *Ius Canonicum* 45 (2005) 271-292 ; E. J. Ibañez Carrión, « Elementos de una posible prelatura personal para la atención pastoral de los emigrantes », *Cuadernos Doctorales*, n° 21 (2005-2006) 247-300 ; F. Pérez-Madrid, « Reflexiones acerca de la nueva instrucción "Erga migrantes caritas Christi" », *Revista Española de Derecho Canónico* 62 (2005) 217-229 ; A. T. Opalalic, « A Proposed Ecclesiastical Structure to Respond to the Pastoral Needs of Filipino Overseas Workers », *Philippines Canonical Forum* 9 (2007) 244-250 ; F. Pérez Madrid, « Reflexiones acerca de la nueva Instrucción, *Erga migrantes caritatis Christi* », Consociatio internationalis studio Iuris canonici promovendo, *Système juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridiques*, *op. cit.*, p. 649-663 ; G. Nel S. Formoso, « Pastoral Care of Migrants : Problems and Challenges », *Philippine Canonical Forum* 11 (2009) 239-249 ; D. Salachas, « Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici en emigrazione », Anuario *Argentino de Derecho Canónico* 16 (2009-2010) 161-183 ; J. B. Achacoso, « Shepherding an Itinerant Flock », *Philippine Canonical Forum*, 12 (2010) 29-68.

288 Cf. G.. Dalla Torre, « Circonscriptions ecclésiastiques et pastorale universitaire », *Unico Ecclesiæ servitio. Études canoniques offertes à Germain Lesage, o.m.i.*, Université Saint-Paul, Ottawa, 1991, p. 343-355.

289 Seuls 38% des nouveau-nés sont baptisés en France à l'heure actuelle.

290 Cf. T. Rincón Pérez, « La salvaguardia… », *loc. cit.*, p. 111-114.

291 Cf. Jean-Paul II, enc. *Redemptoris missio*, 7 décembre 1990, nos 32-33.

292 Création d'un Conseil pontifical pour la nouvelle évangélisation, Benoît XVI, motu proprio *Ubicumque et semper*, 21 septembre 2010, le Conseil étant appelé à promouvoir le

Le code explicite certaines applications concrètes de ce devoir-droit du canon 213. Il relève ainsi la sollicitude de l'évêque diocésain à l'égard de tous les fidèles sans distinction[293], mais tout spécialement envers les prêtres[294], afin qu'ils acquièrent une « doctrine sûre » et évitent « les innovations profanes de terminologie ainsi que la fausse science »[295]. L'évêque diocésain est tenu (*tenetur*) de proposer et d'expliquer les vérités de la foi et de veiller au respect des prescriptions canoniques sur le ministère de la parole[296]. À lui s'applique en premier lieu l'obligation de faire en sorte que tous les fidèles « bénéficient d'une éducation catholique »[297].

D'autres obligations concernent la formation catéchétique[298], obligations qui s'imposent également au curé[299], et l'enseignement catholique[300]. On verra encore les obligations des pasteurs en général[301], des curés[302], des supérieurs généraux[303] et des ordinaires des lieux[304] pour ce qui concerne la catéchèse, et le devoir de tous les pasteurs d'âmes de fournir aux fidèles une éducation catholique[305]. La catéchèse et la prédication devront s'adapter à la condition des migrants[306]. L'accès aux sacrements doit aussi être facilité : ministres à même de les célébrer dans la langue de ces fidèles, participation à l'adoration du saint-sacrement, etc. Les fidèles ont le droit de rendre dans leur rite le culte dû à Dieu et, de façon plus générale, de suivre leur rite et leur spiritualité propres (c. 214 CIC ; c. 17 CCEO). Ces principes revêtent une importance toute spéciale dans le cas des prêtres séculiers qui ont émigré

renouveau de l'évangélisation dans les pays où la première annonce de la foi a déjà retenti et où sont présentes des Églises d'antique fondation, mais qui vivent une sécularisation progressive de la société et une sorte « d'éclipse du sens de Dieu » ; tenue d'un Synode des évêques sur la nouvelle évangélisation pour la transmission de la foi chrétienne, en octobre 2012 ; ouverture d'une Année de la Foi, du 12 octobre 2012 au 24 novembre 2013, Benoît XVI, m. p. *Porta fidei*, 17 octobre 2011.

293 Cf. c. 383 CIC ; c. 192 CCEO.

294 Cf. c. 384, 279 CIC 83 ; c. 192 §4, 372 CCEO.

295 C. 279 §1 CIC 83. Le c. 372 CCEO est moins catégorique sur ce point que le CIC 83.

296 Cf. c. 386 §1 CIC 83 ; c. 196 §1 CCEO.

297 Cf. c. 794 §2 CIC 83 ; c. 628 §2 CCEO.

298 Cf. c. 386 §2 CIC 83 ; c. 196 §2 CCEO.

299 Cf. c. 528 CIC 83 ; c. 289 §1 CCEO.

300 Cf. c. 773, 775, 776, 778, 780 CIC 83 ; c. 617, 624 CCEO.

301 Cf. c. 794 §2 CIC 83 ; c. 628 CCEO.

302 Cf. c. 773 CIC 83 ; c. 617 CCEO.

303 Cf. c. 776 CIC 83 ; c. 624 §1 CCEO.

304 Cf. c. 778 CIC 83, et son correspondant partiel au c. 624 §2 CCEO.

305 Cf. c. 383 CIC 83 ; c. 192 CCEO. Cf. J. A. Fuentes, « The Active Participants in Catechesis and their Dependence on the Magisterium (Canons 773-780) », *Studia Canonica* 23 (1989) 373-386.

306 Cf. le principe général du c. 769 CIC 83 c. 626 CCEO.

dans un autre pays que le leur[307]. Aucun fidèle migrant ne doit se sentir différent des autres ni se trouver dans l'impossibilité de « participer réellement et effectivement à une Parole et à un sacrement dans une communauté étrangère et aliénante pour lui »[308]. Tout fidèle, où qu'il soit, se trouve dans la maison du Seigneur et à personne dans le Peuple de Dieu « l'on ne demande son passeport avant de se résoudre à l'insérer dans la vie de la communauté et de le faire participer aux propres biens spirituels et à l'affection propre »[309].

Nous avons là non seulement un droit des fidèles mais aussi un principe théologique et canonique essentiel, qui doit informer le déroulement de la mission salvifique de l'Église et qui, du point de vue juridique, constitue un principe directeur de l'organisation ecclésiastique, en ce sens que celle-ci est tenue « d'organiser l'administration des sacrements, la prédication de la Parole et les moyens qui conduisent à la sainteté en accord avec les besoins des fidèles, afin que tous puissent disposer de ces aides spirituelles selon leur vocation personnelle »[310].

Conclusion

Le droit aux aides spirituelles n'existe pas face « à n'importe quel clerc, mais seulement par rapport à l'organisation ecclésiale dans son ensemble ou par rapport aux seuls prêtres préposés à la communauté ecclésiale d'appartenance ou responsables du territoire sur lequel le fidèle se trouve »[311]. Les Pères du synode extraordinaire des évêques de 1985 ont souligné que « l'ecclésiologie de communion est l'idée centrale et fondamentale des documents du concile » Vatican II, et que « cette communion existe dans la Parole de Dieu et dans les sacrements ». Ce qui peut signifier à la fois unité

[307] Cf. E. BAURA, « Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia », *loc. cit.*, p. 71-76, 79-80. L'expérience montre que « les paroisses personnelles ont contribué, plus que toute autre initiative, à sauvegarder la foi des migrants de tant de dangers auxquels ils sont confrontés. Les communautés ethniques qui se sont développées au cours du temps ont contribué à renouveler et à consolider l'Église d'accueil. On peut donc affirmer qu'une prise en compte sage de la pastorale des migrants contribue à vérifier la capacité objective de l'Église locale à vivre l'enseignement du Christ dans son intégralité » (Jean-Paul II, *Message pour la Journée mondiale des migrants*, 25 juillet 1990).

[308] P. A. BONNET, « Communione ecclesiale, migranti e diritti fondamentali », *loc. cit.*, p. 39.

[309] PIE XII, Allocution *Iis qui interfuerunt Conventui I ex delegatis ab Italiæ diœcesibus pro emigrantibus*, 23 juillet 1957.

[310] J. HERVADA, « *sub* c. 213 », *Code Bleu*, p. 197-198.

[311] G. FELICIANI, « I diritti e i doveri dei fedeli nella codificazione postconciliare », *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 8 (1995) 268.

et diversité. En effet, « la même Parole et les mêmes sacrements ne peuvent être vécus vraiment et en profondeur par le fidèle que dans la diversité, recréés différemment et développés en des modes et des formes adaptés à la nature culturelle de chacune des innombrables personnes qui constituent l'unique Peuple de Dieu »[312]. Cette communion dans la Parole et dans les sacrements est intégralement sauvegardée dans la communion hiérarchique, puisque l'« Église du Christ est vraiment présente dans toutes les communautés locales de fidèles, légitimement réunies autour de leurs pasteurs et que le Nouveau Testament lui-même appelle « églises » » (*LG* 26/a).

« Les laïcs, comme tous les fidèles, ont le droit de recevoir en abondance des pasteurs les biens spirituels de l'Église, surtout le réconfort que procurent la parole de Dieu et les sacrements »[313] (*LG* 37/a). La reconnaissance conciliaire de ce droit a été reprise dans notre canon 213 (c. 16 CCEO). Sa rédaction primitive prévoyait un droit à recevoir *abundanter* l'aide spirituelle des pasteurs. Mais au final, il a été étrangement privé de façon inopinée[314] et guère heureuse de la précision *abundanter*, comme si une sainteté était envisageable à un degré médiocre, d'autant que le progrès accompli par rapport au CIC 17 réside précisément dans le fait de passer de la simple aide des moyens *minima* nécessaires au salut « plus radicalement aux aides découlant des biens spirituels de l'Église »[315]. Cet adverbe est pourtant « clé » pour comprendre la portée de la norme[316]. Le Christ a déclaré : « Moi, je suis venu pour qu'on ait la vie et qu'on l'ait surabondante » (Jn 10, 10). Il ne nous donne pas un minimum pour être sauvés, mais toutes les grâces nécessaires pour parvenir à l'unique sainteté, donnant « à chacun selon ses capacités » (Mt 25, 15). À y regarder de près, cette omission n'a pas de sens. En effet, l'Église a l'obligation de conduire les fidèles à la sainteté et au salut. Dans un domaine d'une telle importance, dont l'enjeu n'est rien moins que la vie éternelle des intéressés, un service *a minima* serait incompréhensible[317]. Nous remarquerons d'ailleurs que Jean-Paul II

[312] P. A. Bonnet, « Communione ecclesiale, migranti e diritti fondamentali », *loc. cit.*, p. 30.

[313] Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique* III, q. 62, a. 5, ad 1.

[314] C'est-à-dire soudaine et sans explication aucune.

[315] A. Montan, « Obblighi e diritti… », *loc. cit.*, p. 576.

[316] J. Hervada, *Derecho Constitucional Canónico*, *op. cit.*, p. 120.

[317] Cf. E. Caparros, « Réflexions sur la charité... », *loc. cit.*, p. 170. « L'adverbe « abondamment » d'une part aurait été trop général et indéterminé du point de vue juridique et, d'autre part, aurait sanctionné le droit des fidèles en des termes si larges qu'il en aurait rendu l'exercice impossible dans nombre de territoires de mission dépourvus du nombre approprié de prêtres. Ces aspects méritent d'être pris en considération mais ne semblent pas être suffisants pour justifier l'omission réalisée par le Code » (G. Feliciani, « Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani », *Il fedele cristiano*, Bologne, 1989, p. 90).

encourageait à un service pastoral généreux[318]. Il ne s'agit donc « pas d'un privilège » accordé aux fidèles mais « d'une exigence qui s'enracine dans l'action du Christ qui habilite les chrétiens à rechercher le service des pasteurs sacrés »[319]. On se reportera aux obligations du curé relatives à la centralité de l'Eucharistie dans la vie du *pusillus grex* à lui confié[320] et à la célébration des sacrements[321]. Le canon 387 §1[322] fait d'ailleurs obligation à l'évêque diocésain de n'épargner « aucun effort pour que les fidèles dont il a la charge grandissent en grâce par la célébration sacramentelle ». Ce n'est pas là une conception minimaliste. Pareillement, selon le canon 528 §2[323], le curé « s'efforcera à ce que les fidèles soient conduits et nourris par la pieuse célébration des sacrements et en particulier qu'ils s'approchent fréquemment des sacrements de la très Sainte Eucharistie et de la pénitence ». Selon monseigneur Arrieta, à partir d'une perspective sociétaire « on explique le caractère juridique des liens sacramentels dans l'Église. Étant donné que l'Église est organisée en société, les situations subjectives, qui ont leur origine ontologique dans les sacrements, ont le caractère juridique de devoirs et de droits dignes d'être protégés, ou constituent le fondement de situations juridiques de dépendance et de pouvoir »[324]. Il s'ensuit que la hiérarchie ne doit pas assurer une distribution minimale des biens spirituels, mais veiller encore à fournir aussi « ce que l'on appelle communément les œuvres surérogatoires[325]. Si pour vivre une vie authentiquement chrétienne — pour atteindre la plénitude de la vie chrétienne (cf. *LG* 40/b) — le fidèle a besoin d'une participation continuelle et intense aux sacrements, il est évident que la hiérarchie a le devoir de s'organiser — dans la mesure de ses moyens — de sorte qu'il trouve une façon aisée d'avoir recours aux sacrements »[326]. Les aides spirituelles sont mentionnées au canon 555, §2, 3° comme devoir du vicaire forain, et au canon 1128, en tant que devoir des pasteurs envers

[318] Cf. JEAN-PAUL II, exhort. ap. post-synodale *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, nos 21-28 notamment.

[319] J. H. PROVOST, « Commentaire au c. 213 », *The Code of Canon Law*…, *op. cit.*, p. 147.

[320] Cf. JEAN-PAUL II, enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 avril 2003, n° 31.

[321] Cf. c. 528 §2 CIC 83 ; c. 289 §2 CCEO.

[322] « De toutes ses forces », dit le c. 197 CCEO pour l'évêque éparchial.

[323] La norme est identique au c. 289 §2 CCEO : *allaboret*.

[324] J. I. ARRIETA, « El Pueblo de Dios », *Manual de Derecho Canónico*, Pampelune, Eunsa, 1988, p. 113-114.

[325] « Du latin *supererogare*, « payer en plus ». Qualifie une bonne œuvre, non obligatoire, pratiquée par dévotion. Le magistère de l'Église catholique affirme sa valeur expiatoire et réversible. Syn. Superérogatoire » (D. LE TOURNEAU, « Surérogatoire », *Les mots du christianisme, op. cit.*, p. 600).

[326] A. DEL PORTILLO, *Fidèles et laïcs*, *op. cit.*, p. 73.

le conjoint catholique d'un mariage mixte[327]. Mais les normes parlent aussi « d'assistance spirituelle », terme qui semble équivalent[328].

Ce canon doit donc être « interprété dans toute son exigence, de sorte que le droit des fidèles à recevoir les aides spirituelles puisse trouver toute l'ampleur proposée par le concile »[329]. De nombreuses conséquences s'ensuivent. Disons simplement, à titre d'exemples, que le fidèle a le droit d'être entendu en confession non seulement s'il en état de péché mortel, mais aussi quand il estime en avoir besoin ; qu'il a le droit de communier non seulement le dimanche, mais tous les jours et même deux fois par jour, aux conditions requises ; qu'il a le droit à ce que les églises soient ouvertes pendant la journée afin de venir y prier, etc. Les pasteurs ne peuvent pas lui opposer un refus « sous prétexte que cela n'est pas réellement nécessaire »[330]. L'on se lamente parfois de ce que des gens qui se sont fait baptiser cessent presque aussitôt de pratiquer. Certes, la liberté de chacun y est pour quelque chose. Mais les pasteurs et ceux qui les ont amenés à l'Église et guidés dans leur démarche, ne méritent-ils pas, au moins partiellement, ce reproche du Seigneur : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, qui parcourez mers et terres pour faire ne fût-ce qu'un prosélyte, et qui, du jour où il l'est devenu, en faites un suppôt de la géhenne pire que vous » (Matthieu 23, 15) ? Le baptême n'est pas un achèvement, mais un commencement, l'entrée dans la Vie : « Je vous ai donné du lait à boire, non de la nourriture solide, car vous ne pouviez pas encore la prendre » (1 Corinthiens 3, 2). En tout cas, le droit à la Parole de Dieu et aux sacrements établit donc une forte relation de justice à différents niveaux de la vie ecclésiale. Il est permis de se demander si un parallèle ne pourrait pas être établi entre le droit des fidèles aux biens spirituels de l'Église pour parvenir à la sainteté et le juste salaire auquel le travailleur a droit pour subvenir à ses besoins et à ceux de sa famille[331]. Le fidèle qui se verrait indûment privé de la proclamation de la Parole et de l'administration des sacrements pourrait, après avoir épuisé tous les moyens de solution pacifique et harmonieuse de sa situation, se tourner au besoin vers un tribunal ecclésiastique pour obtenir la juste reconnaissance de ses droits. Et ce, dans l'intérêt bien compris de la *communio fidelium*.

[327] Cf. c. 278 §2, 3°, 816 CCEO.

[328] Cf. c. 1063, 1064 CIC 83 (normes absentes du CCEO).

[329] D. Cenalmor, « *sub* c. 213 », *ComEx*, vol. II, p. 92.

[330] J. Flader, « The Right of the Faithful… », *loc. cit.*, note 651, p. 379.

[331] Cf. E. Caparros, « Réflexions sur la charité ... », *loc. cit.*, p. 171-172. Quand quelqu'un n'a pas reçu un juste salaire, cette injustice « crie vers Dieu » (Dt 24, 15).

Studia canonica 47 | 2013, pp. 467-478
doi: 10.2143/STC.47.2.3025858

THE PALEO-CHRISTIAN CHARACTERISTICS OF THE CATHOLIC PRIESTHOOD AND THEIR EFFECT ON MEDIEVAL (9TH-12TH CENTURY) STRUCTURES OF PRIESTLY FORMATION†

SZABOLCS ANZELM SZUROMI, O.PRAEM*

SUMMARY — In the ancient conciliar canons and patristic writings, when these dealt with the formation of clerics, the recognition of vocation and the formation of proper spirituality was inseparable from the acquisition of doctrinal and disciplinary knowledge. Obviously, the early sources are only of a short, definitive character, and the Fathers of the Church speak of it within those longer portions of texts that describe the life and scope of the duties of clerics. On this basis we are able—as we have tried to demonstrate—to reconstruct the model of priestly formation that certainly influenced the relevant ecclesiastical practice and further canonical norms of the 9th -12th century. Within the whole *Decretum Gratiani* the formation of clerics is developed in greatest detail in C. 12 q. 1 c. 1. It can be observed that the medieval collections primarily and in great majority used the ancient canonical material to describe the provision for the recruitment of clerical vocations, priestly formation, the human characteristics required for priestly ordination, and the requisite ecclesiastical, theological, Biblical, and exegetical knowledge.

RÉSUMÉ — Dans les anciens canons conciliaires et les écrits patristiques portant sur la formation des clercs, la reconnaissance de la vocation et la formation de sa propre spiritualité étaient indissociables de l'acquisition de la connaissance doctrinale et disciplinaire. Évidemment, les premières sources ont définitivement un caractère limité et les Pères de l'Église parlent à travers ces longs textes qui décrivent la vie et la portée des fonctions des membres du clergé. Sur cette base, nous sommes en mesure — comme nous avons essayé de démontrer — de reconstruire le modèle de la formation

† This paper was presented in Rome, on 16th March 2012.

* Doctor of the Hungarian Academy of Sciences (Jurisprudence and Political Sciences, 2010). President, PPCU, (2011). Chairman of the Hungarian Canon Law Association (2006).

sacerdotale qui a certainement influencé la pratique pertinente ecclésiastique et d'autres normes canoniques du 9ème siècle-12ème siècle. À travers Decretum Gratiani, la formation des clercs est développée dans le plus grand détail dans C. 12 q. 1 c. 1. On peut remarquer que les collections médiévales surtout, en grande majorité utilisent l'ancien matériel canonique pour décrire les critères pour le recrutement des vocations cléricales, la formation sacerdotale, les caractéristiques humaines requises pour l'ordination sacerdotale et la nécessaire connaissance ecclésiastique, théologique, biblique et exégétique.

1 — *The Gradual Development Of The Hierarchical System Of Deacon – Presbyter – Bishop*

The priesthood of the New Testament cannot be derived from other forms of priesthood, not even from the Levitical one, because this ministry is built upon the ministry of the priest Jesus Christ, who himself is also sacrifice. This ministry has its continuation in the apostolic vocation, which appears within the priestly order as distinguished into offices, and whose grades depend on the apostolic ministry.[1]

When we examine the canonical sources of the period extending from the 4th-5th century to the 11th century, we see the gradual clarification of those prescriptions that concern the degrees of deacons, priests, and bishops[2], as well as the determination of the character of the bishops' proper power of governance, teaching, and sanctifying.[3] From the texts of the *Canones Apostolici,*[4] or 85 apostolic canons (end of 4th century)[5] and the *Statuta Ecclesiae*

[1] L. Vanyó, *Az ókeresztény kor dogmatörténete*, I. Budapest, 1988, pp. 64-71; cf. P. Erdő, *Le sacré dans la logique interne d'un système juridique. Les fondments théologiques du droit canonique*, Paris, 2009, pp. 81-82.

[2] R. E. Reynolds, "*Patristic 'presbyterianism' in the Early Medieval Theology of Sacred Orders*," in *Medieval Studies*, 45 (1983), pp. 311-342, especially pp.312-315.

[3] *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1903ss. (DThC) III. 225-226. B. Kurtscheid, *Historia iuris canonici. Historia institutorum ab eclesiae findatione usque ad Gratianum*, Romae, 1951, pp. 54-75. J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, 1994, pp. 70-72. Cf. J. Delorme, *Le ministère et les ministères selon Nouveau Testament,* Paris, 1974.

[4] P. Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico*, Istituto di Diritto Canonico San Pio X Manuali 2, Venezia, 2008, pp. 23-24.

[5] J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe siècle,* Paris, 1985, pp. 24-25. Sz. A. Szuromi, "An Important Canonical Bond in the Ecumenical Endeavor between the Eastern and Latin Churches: the *Canones apostolici*," in *Archiv für katolisches Kirchenrecht*, (2008), pp. 3-14, especially pp. 4-6.

Antiqua (476-485),[6] it is unequivocally apparent that, in the early period, those properties that characterize the respective degrees of holy orders were not yet unambiguously defined. Moreover, if we examine those sources that were written by the Fathers of Church in this period, it is clearly apparent that they also do not contain a clear definition regarding the individual properties of the respective degrees of holy orders. Indeed, this characteristic of the original sources is also obviously evident in the later, that is, 11th century Gregorian canonical collections. In these works, we can read first of all parts of the writings of St. Cyprian (†258), St. Ambrose (†397), St. Jerome (†419/420), and St. Augustine (†430).[7] The most important theological (*ecclesiological*) canons were inserted into the 11th century canonical collections from the works of these authors. On the other hand, it also clearly becomes apparent how close an interrelation exists between the office of the bishop and the college of presbyters. We should add that in addition to the disciplinary decisions that concerned the bishops, there were also some ecclesiastical offices in the 4th century that did on the other hand already exhibit a clear outline accurately determining the status that they filled within the ecclesiastical hierarchy. An example of this is the function of the archdeacon, whose most ancient source can be read in the 43rd prayer of St. Gregory of Nazianzus, as well as in the 125th letter of St. Jerome. In these writings the bishop appears for us as the head of the college of the presbyters. In the discipline of that time, the deacons received their consecration in order to help the bishop and the priests, and not only to help the bishop. This prescription received expression in numerous canons in the respective canonical collections, which mention alternately the bishop or the presbyter in relation to the office of the deacon. All this properly casts light on the unity of the distinct degrees of holy orders. St. Jerome's 52nd letter rightly describes this situation, stating clearly that the bishop cannot be called Lord among the other clerics, for there is only one Lord, one Church, and one ministry.[8] A bishop is elected primarily for the fulfillment of the

[6] A. FAIVRE, *Naissance d'une hierarche. Les étapes du cursus clérical*, Paris, 1977. Sz. A. SZUROMI, "The Clarification of the Different Degrees of Holy Orders up to the 5th Century," in E. RAAD. (ed.), *Systeme juridique canonique et rapports entre les ordonnancements juridique*, XII Congrès International de Droit Canonique, 20-25 septembre 2004, Adma [Liban], Beyrouth, 2008, pp. 711-725.

[7] Sz. A. SZUROMI, "Die patristische Wurzel der bischöflichen Kirchendisziplin in der *Collectio Anselmi Lucensis*," in *Rivista Internazionale di diritto commune*, 12 (2001), pp. 249-264.

[8] Cf. F. YARZA, *El obispo en la organizacion ecclesiastica de las Decretales Pseud-Isidorianae*, Pamplona, 1985. O. CAPITANS, "Episcopato ad eclesiologia nell'età gregoriana, in Le istituzione ecclesiastiche della societas christiana dei secoli X-XII: papato, cardinalato, ed episcopate," in *Atti della V Settimana Internazionale di Studi Medoevali,*

ecclesiastical office of the pastor of souls, which, as the successor of the apostles, he must exercise governed by a fatherly spirit.[9] This moving theological thought was inserted later into various Gregorian canonical collections, but we can also find it in the families of the work of St. Ivo (between 1093 and 1095), as well as in the *Decretum Gratiani* itself. The fullness of holy orders as a sacrament appears in the episcopal degree.

The properties of the respective clerical degrees gained more and more accurate definition in consequence of the theological and institutional development of the early Middle Ages, which made it possible for the 11th century to form a completely clear picture. This was proved convincingly both by Jean Gaudemet and Roger E. Reynolds, respectively in the fundamental research that marks their achievements.[10]

2 — *Clerical Status And Priestly Formation Until The 9th-12th Centuries*

If we consider the canonical collections that were in wide usage in the Latin Church, we can make a fairly synoptic outline of the historical development and stages of the ecclesiastical discipline concerning the formation of clerics. It was Pope Hadrian (772-795) who in 774 sent the text of the *Collectio Dionysiana*[11] with additions to Charlemagne as a fundamental and official ecclesiastical collection for the whole Frankish Kingdom. The text of the *Collectio Dionysio-Hadriana*[12] never received official promulgation; nevertheless, it did serve as the sole foundation for those councils that were convoked in Frankish territory in particular.[13] Moreover, this collection, including its first unit, which contained the translation of the first 50 canons

Mendola, 26-31 agosto 1971, Miscellanea del Centro di Studi Medioevali VII, Milano, 1974, pp. 316-373.

9 Sz. A. Szuromi, "The Development of the Clerical Orders prior to the Discipline of *Statuta Ecclesiae Antiqua* (5th Century)," in *Folia Canonica*, 5 (2002), pp. 95-105.

10 R. E. Reynolds, "The *De officiis VII graduum*: Its Origins and Early Medieval Development," in *Clerical Orders in the Early Middle Ages*, Variorum Collected Studies, Aldershot, 1999, vol. 2, pp. 113-151. Sz. A. Szuromi, "Ivonian Intention to Collect the 'Ancient Canons' together with New Decretal Materials," in *The Jurist*, 67 (2007), pp. 285-310, especially pp. 308-310.

11 P. Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico*, pp. 50-52.

12 Edition: *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, LXVII, Col. 135-230.

13 H., Mordek, "Il diritto canonico fra tardo antico e alto medioevo. La 'svolta dionisiana' nella canonistica," in *La cultura in Italia fra Tardo Antico e Alto Medioevo*, Atti del Convegno tenuto a Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, dal 12 al 16 novembre 1979, Roma, 1981, pp. 149-164.

of the apostolic canons, had an essential effect on the text of the capitularies that were issued by the emperor thereafter.[14] Much later it was the *Decretum Burchardi Wormatiensis* (between 1008 and 1022)[15] that played a distinct role in the formation of the ecclesiastical discipline of the Low Countries in particular.[16] In several books, the *Decretum Burchardi* deals with the obligations and rights of the clerics that also have to do with the area of priestly formation: *De primatu Ecclesiae* (BW 1. 75, 78, 210); *De sacris ordinibus* (BW 2. 67-68, 117-119, 136, 189); *De ecclesia* (BW 3. 109); *De sacramento baptismatis et confirmationis* (BW 4. 22-23); *De sacramento Corporis et Sanguinis Domini* (BW 5. 6, 8); *De excommunicatione* (BW 11. 35); and *De crapula et ebrietate* (BW 14. 5-6). Book II is dedicated especially to the prescriptions concerning the respective degrees of holy orders and their attainment under the title *De ordinationibus presbyterorum et reliquorum ordinum*. Among the very first canons of Book II, we can read the list of those books with which a priest indispensably had to be familiar: the sacramentary, the lectionary, the antiphonary, the penitential book, the Psalter, as well as the collection of homilies for Sundays and feast days (i.e. BW 2. 2).[17] From the fundamental themes and structure of Book II we can form a general picture of the obligations, rights, and erudition of the clerics in the 11th century. The first canons contain those properties that qualify Christ's faithful for ordination (BW 2. 1-49). The next section of the canons is about the obligations of the ordained persons: every priest, on each Sunday, is obliged to offer the holy Mass in his own Church, which must start with the sprinkling of the faithful with holy water (BW 2. 52). On Easter, Christmas, and Pentecost, the solemn mass must be celebrated in the cathedral of the bishop, but in individual circumstances the Mass may be celebrated at the parish church too, as is read in canon BW 2. 76. Canon BW 2. 77 lists those feast days on which the holy Mass must be offered at every parish. The bishop of the diocese has the right to permit preaching to the priests under his jurisdiction or to the religious living in his diocese

[14] Sz. A. Szuromi, "An Important Canonical Bond in the Ecumenical Endeavor between the Eastern and Latin Churches: the *Canones apostolici*," pp. 8-9.

[15] P. Erdő, *Storia delle fonti del diritto canonico*, pp. 89-90.

[16] H. Hoffmann and R. Pokorny, *Das Dekret des Bischofs Burchard von Worms. Textstufen – Frühe Verbeitung – Vorlagen*, MGH Hilfsmittel 12, München 1991. L. Will, *Die Rechtsverhältnisse zwischen Bischof und Klerus im Dekret des Bischof Burchard von Worms. Eine kanonistische Untersuchung*, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 12, Würzburg, 1992; cf. Sz. A. Szuromi, *Medieval Canon Law – Sources and Theory*, Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae III/12, Budapest, 2009, p. 129.

[17] Sz. A. Szuromi, *Medieval Canon Law*, pp. 131-135.

(BW 2. 158).[18] Those canons that Burchard quotes from the *Canones Apostolici*—hence, using ancient canonical material—express well the emphasis on the development of homiletic skill that enjoyed an eminent position in the contemporary viewpoints regarding priestly formation: "the priest must preach in an understandable way". These early texts indicate unequivocally the indispensable biblical knowledge the priests must acquire during formation and always develop afterwards, as related in BW 2. 67-68, always with the primary purpose of properly interpreting the Old and New Testament for the faithful during Mass. Work in catechesis, care for the sick, and the presiding at funerals, prayers, and blessings (to which BW 2. 69-74 and 89 is dedicated) also requires a preparation that is well organized and adapted to the persons aspiring to the priesthood. It must be noted that most of these canons speak also of similar attributes that are necessary for the episcopal degree of holy orders. In preparing for priesthood, the basic requirement is regular reading of the bible and of the appropriate prayers, especially the Breviary, that provide the most effective defense against temptations. Burchard of Worms here in the canons of BW 2 100-105 quotes St. Augustine, the Council of Mainz in 813 (i.e. c. 10),[19] the Council of Nantes[20] in 896, and the Rule of St. Benedict.

A great part of the canonical material of Burchard concerning clerics entered into the most highly-regarded Gregorian canonical collection, the *Collectio Anselmi Lucensis* (1081-1083),[21] which belongs to the second part of the 11th century. Book VII of Anselm's collection gathered together ecclesiastical disciplinary prescriptions that concern clerics. Ans. 7. 46-52 treats the proper obligations of the respective clerical degrees, through the exposition of the unique rite and essential elements of the ordination.[22] Treating said theme, Anselm builds on ancient canonical material, and in doing so, he explicitly notes the verbatim borrowing of the *Statuta Ecclesiae Antiqua*. The respective degrees of holy orders are obtained by the candi-

[18] Sz. A. SZUROMI, "From a Reading Book to a Crystallized Canonical Collection (Notes to the Development of Ivo's Work Based on Orléans, Bibliothèque Municipal Ms 222 [194] and Cambridge, Gonville and Caius College 393 [455])," in *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 20 (2009), pp. 1-19.

[19] *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, I. D. MANSI (ed.), I-XXXI, Florentinae-Venetiis 1757-1798, new edition with continuation: L. PETIT, J. M. MARTIN, I-LX, Paris-Leipzig-Arnheim, 1899-1927, vol. XIV, col. 63-76, especially col. 67-68. (Hereafter MANSI.)

[20] MANSI, vol. XVIII, col.165-162, as well as those supplements which are on columns173-174.

[21] Sz. A. SZUROMI, *Anselm of Lucca as a Canonisti,* Adnotationes in Ius Canonicum, Frankfurt am Main, 2006, pp.1-25.

[22] Cf. J. IMBERT, *Les temps Carolingiens (741-891). L'Église: Les institutions*, Historie du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, V/1, Paris, 1994, pp. 91-124.

dates from hands of the bishop. The canonical text in the case of the ordination of deacon explicitly speaks about the bishop's active contribution in the ordination. Therefore, a deacon maybe ordained only by a bishop (*solus episcopus*), who blesses him and stretches out his hands over the applicant's head. A subdeacon is ordained without the bishop extending his hands, and the candidate receives an empty paten and chalice from the bishop. During this liturgy, the archdeacon hands over a pitcher, a dishcloth, and a hand washing bowl to the ordained subdeacon. Ordination to the priesthood is administered by the bishop's laying on of hands, after which all priests present lay their hands on the newly ordained. The bishop must convoke the college of presbyters before ordination to the priesthood.[23] This general prescription may be conjoined with Ans 7. 78, which is a quotation with a biblical foundation from St. Jerome, and mentions in explicit form the different mission or obligation of a deacon, presbyter, and bishop.[24]

At this time, the citation and direct quoting of ancient sources arises not merely from the goal of collecting the entirety of the old ecclesiastical canons, which would also bear fruit in a more ample and more systematically formed internal structure of the universal canonical collections. Rather, from the 11th century, we may witness a particular reform that proposes a mandatory biblical, theological, and canonical competence for those preparing for the priesthood, for those already ordained, and, especially, for the chapter of the cathedral. Furthermore, it cannot be doubted that the last one—the development of the competence of the canons—had its effect on the teaching and educational standard of the candidates for the respective degrees of holy orders. An eminent example of this process is the reform within the chapter of the Cathedral of Lucca. It was Bishop John II (1023-1056), Bishop Anselm I (1057-1061), and Bishop Anselm II (1073-1086), who took care for the launching and deepening of this reform in the cathedral school of Lucca, in the area of the communal life of the canons, the spiritual pastoral work of *cura animarum*, the theological and religious education of clerics and laymen, as well as in the area of the administration of temporal goods. St. Anselm of Lucca (†1086) wanted to reorganize not only the life of the canons, but also the teaching process in his cathedral school, with special regard to the initiation into the disciplinary order of the Church. He also wrote some commentaries on biblical themes, namely the *Commentarium in*

[23] Cf. Ch. MUNIER, (ed.), *Concilia Galliae a. 314-a 506*, Corpus Christianorum Series Latina 148, Turnholti, 1963, pp. 162-188.

[24] Sz. A. SZUROMI, "Anselm of Lucca as a Canonist. Critical Summary on Importance of the *Collectio Anselmi Lucensis*," in V. E. PINTO, (ed.), *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson C. Dellaferrera*, Buenos Aires, 2008, vol. 1, pp. 57-70.

Psalmos, and the *Expositio in Lamentationes Jeremiae*. These works demonstrate unequivocally Anselm's accomplishment in the interpretation of the bible. The main work of St. Anselm of Lucca is the above-mentioned *Collectio Canonum Anselmi Lucensis*, whose ecclesiological conception—just as the collections of the so called Gregorian reform movement in general—was influenced primarily by the writings of Pope St. Gregory the Great (590-604). The most conspicuous witness of this is canon 143, which was received from his works into the Collection of Anselm (i.e. 'A' recension), which was the greatest uniform corpus of canons. Through these canons, the allegorical interpretation of the Bible received eminent place in the ecclesiological arguments of the collection. If we examine the different canonical collections of the 11th century, we may discover some common topics within them. Such areas are the expounding of the Holy See's primacy, the consideration of the charges against bishops and priests, the election of bishops, the ordination of priests, etc. Detailed discussion about these fundamental questions was indispensable in the teaching of the cathedral schools and, later, in the teaching of the universities that developed from the cathedral schools.[25]

As we saw above, the end of the 11th is precisely the period when, as one of the consequences of the Gregorian reform, numerous canon lawyers applied great effort to the gathering together of the entire universal discipline of the Church with the purpose of giving a clear and precise description of the system of canon law, the ecclesiastical hierarchy, the Church's daily sacramental life, the supreme jurisdiction of the Pope of Rome, as well as the competence and activity of the ecclesiastical tribunals. Thus, the teaching in the best cathedral schools played an eminent role in the extensive spreading of the Church's teaching and discipline. In the territory of France, Rheims and Chartres were the two most decisive centers, as George Duby ascertained already in 1981.[26] Right at this period, the formation of an even better organized instruction of clerics took place, which may be connected to the work of Ivo (1090-1115), bishop of Chartres. The education he set up included also the acquisition of the ability to read the Latin ecclesiastical sources, decrees, canons, etc.,[27] with special regard for the body of canons of the cathedral chapter. Ivo had personal experience of the contemporary theological knowledge of the canons because, before his episcopal consecration,

[25] Sz. A. SZUROMI, "'*Work in Progress' – The Transformation from the Cathedral Teaching to the University Instruction of Canon Law at the End of the 11th Century*," in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Kanonistische Abteilung*, 91 (2005), pp. 758-766.

[26] G. DUBY, *The Age of the Cathedrals. Art and Society, 980-1420*, Chicago, 1981, p. 26.

[27] J. VEGER, "Les écoles au XIe siècle," in M. ROUCHE, (ed.), *Fulbert de Chartres. Précurseur de l'Europe médiévale?* Cultures et civilisations médiévales 43, Paris, 2008, pp. 33-42.

he was prior of the Canons Regular of St. Quentin in Beauvais.[28] Ivo recognized the importance of the attainment of a high standard of ecclesiastical discipline. From his letters, his intention becomes even more comprehensible, i.e., the intention that brought him to the composition of a canonical collection that was as complete as possible. It is certain that the "reading-book" he compiled promoted the knowledge of the ecclesiastical disciplinary and dogmatic texts, through a systematic teaching of the clerics. The rapid development of the textual families of his "reading-book" give witness of the repercussion of all this upon the everyday life and institutional operation of the Church.[29]

At the end of the 11th century—at the dawn of the birth of the universities—the compiled canonical collections contributed greatly to the renewal and strengthening of the disciplinary instruction of the clerics. But the completion of all this transformation was obviously evident in the teaching of canon law at Bologna and in the formulation of the *Decretum Gratiani*.[30] Master Gratianus compiled the *Concordantia discordantium canonum* at Bologna around the year 1140, which became the fundamental collection of the classical teaching of canon law.[31] Gratianus placed the material concerning clerics into various parts of his work.[32] In the first main part (*distinctiones*) we meet some prescriptions that contain the criteria necessary for the licit reception of the respective degrees of holy orders (i.e. D. 69 c. 1; D. 78 cc. 1-5). We may read about the importance of the canonical obedience of clerics in relation to bishops and priests in D. 23 cc. 3, 6. D. 91 c. 2 prescribes that those who belong to the major orders should say the daily liturgy of prayers according to the approved liturgical books. Among the clerical virtues, a pre-eminent place is due to chastity, which is usually

[28] J. J. RYAN, "Ivo of Chartres, St.," in *Dictionary of the Middle Ages*, New York, 1986, vol. 7, pp. 21-22.

[29] Sz. A. SZUROMI, "Some Witnesses of the Gradual Crystallization Process of the Ivonian Textual Families," in *Ius Canonicum*, 50 (2010), pp. 209-228, especially pp. 209-210.

[30] P. ERDŐ, *Storia delle fonti del diritto canonico*, pp. 105-113. A. FRIEDBERG, (ed.), *Corpus iuris canonic*i, I. Lipsiae, 1879 (Hereafter FRIEDBERG I).

[31] Cf. P. ERDŐ, *Storia della scienza del diritto canonico. Una introduzione*, Roma, 1999, pp. 37-40.

[32] P. ERDŐ, *Storia delle fonti del diritto canonico*, 109-110; C. LARRAINZAR, "Métodos para el anásis de la formación literaria del Decretum Gratiani. "Etapas" y "esquemas" de redacción," in P. ERDŐ, and Sz. A. SZUROMI, (eds.), *Proceedings of the Thirteenth International Congress of Medieval Canon Law. Esztergom, 3 August – 8 August 2008*, Monumenta Iuris Canonici, C/14, Città del Vaticano, 2010, pp. 85-115. T. LENHERR, "Langsame Annäherung an Gratians Exemplar der Moralia in Iob," in P. ERDŐ, and Sz. A. SZUROMI, (eds.), *Proceedings*, pp. 311-326. J. M. VIEJO-XIMÉNEZ, "*Costuras* y *descosidos* en la versión divulgada del Decreto de Graciano," in P. ERDŐ AND SZ. A. SZUROMI, (eds.), *Proceedings*, pp. 37-355.

expressed with the word "celibacy". The Church demands from every priest a perfect, selfless, and self-sacrificing life; therefore, the selection of priestly vocations and their careful education became a unique responsibility. In this, the senior members of the cathedral chapter took an eminent part, especially when the provost of the cathedral himself possessed the title of archdeacon.[33] In this perspective, we should give importance both to the decrees of the Council of Rome in the year 1059[34], and to the *Decretum Gratiani* D. 25 c. 1, which may be found in the collection of St. Anselm of Lucca and in the textual families of St. Ivo of Chartres.[35] It is well known that even the Council of Toledo in the year 400 mentioned that it was among the tasks of the archdeacon to provide for the recruitment of new clerics.[36] A priest must dedicate his own life primarily to the promotion of the spiritual salvation of the faithful and the fulfillment of his clerical vocation. Thus we have been able to sum up in short D. 27 c. 8; D. 28 cc. 2, 8, 9; D. 33 c. 7; D. 81 c. 19 and the content of many further canons. Mention of the clerical dress and its wearing is also made a number of times (i.e. D. 33 c. 22, 32; D. 41 c. 8). Beyond this, we find some general regulation on the dress and eating habits of clerics (D. 34 cc. 1-3; D. 35 c. 1; D. 44 cc. 2-4, 7).

Turning our attention to the second great part of the *Decretum* of Gratianus (i.e. *Causae*) first we should mention C. 1 q. 3 c. 1, in which we may read the genuine letter—although at present of unknown date—of Pope Gregory VII (1073-1085)[37] concerning what clerics may not receive ecclesiastical office.[38] C. 1 q. 7 c. 1, quoting Cyprian's 72nd letter, ascertains that, among other things, those deacons or other persons designated for priestly ordination about whose stubborn heretical views conviction is held, must not be permitted to the reception of the degrees of Holy Orders.[39] C. 1 q. 7 c. 2 speaks also of the same, although in much greater detail.[40] Special mention is made explicitly of the heresy of simony as a grievous impediment to the attainment of holy orders, in C. 1 q. 7 c. 5, along with a portion of a

33 F. X. WERNZ, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive iuris decratalium*, Romae 1899, vol. 2, p. 924.

34 MANSI, vol. XIX, col. 897-899.

35 FRIEDBERG I, pp. 89-91.

36 MANSI, Vol. III, col. 997-1002, especially col. 998-999; cf. J. GAUDEMET, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris, 1994, p. 78.

37 *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, 2nd ed., P. JAFFÉ, G. WATTENBACH, (eds.), curaverunt LOEWENFELD, S. [JL]-KALTENBRUNNER, F.[JK]-EWALD, P.[JE], I. Lipsiae, 1885. JL 5278 (3978).

38 FRIEDBERG I, pp. 426.

39 Obviously, this source also indicates the bishop, besides deacons and priests: FRIEDBERG I, p. 426.

40 FRIEDBERG I, pp. 426-427.

letter of Pope Leo IV (847-855) dated to the year 849,[41] which already gives details regarding the penance that may be imposed for this reason, but also regarding the possibility of the dispensation from the emerged impediment, which could take place after accomplishment of the imposed penance.[42] Within the whole *Decretum Gratiani* the formation of clerics is developed in greatest detail in C. 12 q. 1 c. 1, which employs canon 24 of the Council of Toledo held in the year 633.[43] Here we meet the conditions of appropriate maturity of age, the requirement of following ecclesiastical discipline, proficiency in knowledge of the Church's teaching, and proof of the capability for the consecrated form of life.[44]

Conclusion

From what has been said above, it becomes crystal clear that even in the ancient conciliar canons and patristic writings, when these deal with the formation of clerics, the recognition of vocation and the formation of proper spirituality were inseparable from the acquisition of doctrinal and disciplinary knowledge. Obviously, the early sources are only of a short, definitive character, and the Fathers of the Church speak of it within those longer portions of texts that describe the life and scope of the duties of clerics. On this basis we are able—as we have tried to demonstrate—to reconstruct the model of priestly formation that certainly influenced the relevant ecclesiastical practice and further canonical norms of the 9th -12th century. It can be observed that the medieval collections primarily and in great majority used the ancient canonical material to describe the provision for the recruitment of clerical vocations, priestly formation, the human characteristics required for priestly ordination, and the requisite ecclesiastical, theological, biblical, and exegetical knowledge. In the gradual development of the doctrinal and disciplinary formation for the priesthood, the primary role belonged to the territorially competent diocesan bishops, who exercised this work mostly through the body of canons in the High Middle Ages. Although the order of studies at the universities that emerged from the cathedral schools and the consolidation of the scholastic system of arguments and dialectic instruments had changed the scientific formation of the priesthood in the area of the sacred sciences up to the second part of

41 JE 2599 (1977. 2003. 2004).
42 Friedberg I, p. 430.
43 Sz. A. Szuromi, *Medieval Canon Law*, pp. 21-23.
44 Friedberg I, p. 676.

the 12th century and the beginning of the 13th century—which is confirmed by a decree of the Council of Lateran III in 1179 (c. 18)[45]—nevertheless, this did not of itself bring about an essential transformation in the very characteristics of the priestly formation. The reason for this is without doubt the permanency of the methods by which the competent ecclesiastical authority could control the capacity of priestly candidates for the actual exercise of the priestly vocation, independently of the changes in the methods and institutional frameworks of the doctrinal and disciplinary formation. The emerging universities provided not only for the formation of clerics, but also for the instruction of the laity.[46]

45 *Conciliorum oecumenicorum decreta*, 3rd ed., Bologna, 1973, p. 220.

46 See M. BELLOMO, "Il Medioevo e l'origine dell'università," in M. BELLOMO (ed.), *Medioevo edito e inedito I. Scholae, Universitates, Studia*, I Libri di Erice 20/1, Roma, 1997, pp. 15-30.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 479-481
doi: 10.2143/STC.47.2.3025859

JURISPRUDENCE — I

Decree *coram* Bruno, 5 February 1992, (Mexico)[1]

Just and Equitable Subsidy to an Exclaustrated Religious Admission of the *Libellus* (can. 1505, §1 and §2,1°) Competence of the Roman Rota

1. Sister Gracia Sanchez, born in 1938, made her perpetual profession in 1961 in the Religious Congregation of the Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe. With the help of her Curator, she petitioned Our Apostolic Tribunal to protect her rights that had been violated by the Religious Institute.

The Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, then for Religious, had provided for living out her religious life and had granted on 31 July 1984 at the Sister's instance, and at the recommendation of the Moderator General of the Congregation, the permission to live in an exclaustrated condition "while the necessity lasted" in view of her frail psychological state.

But, at the same time the Congregation for Institutes of Consecrated Life had directed: "However, since the Sister continues to belong fully to her Congregation, albeit she is outside for reasons of health, she must be cared for spiritually and fraternally in such a way that she is visited frequently and is provided with whatever is necessary for medical expenses and for a dignified way of living, whether she resides with her family as the doctors advise or she lives in some other place."

However, Sister Gracia Sanchez, who is afflicted with psychological disorders, now complains that the Religious Institute does not provide her sufficient economic assistance and moral solidarity, as the decree of the Congregation for Institutes of Consecrated Life had required.

In fact, the Interdiocesan Ecclesiastical Tribunal of Mexico tried its best to have an equitable solution to the controversy between Sister Gracia Sanchez and the Religious Institute. But in vain.

[1] Decree *c*. Bruno, 5 February 1992, (Mexico), in *RRT Decr*., 10 (1992), pp. 8-10. English trans. by Rev. Augustine Mendonça, JCD. Translated and published with permission of the Dean of the Roman Rota.

Then the same tribunal asked the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura and the Congregation for Institutes of Consecrated Life whether or not it was competent to judicially deal with the matter.

The Apostolic Signatura did not respond.

The Congregation for Institutes of Consecrated Life responded. In its letter dated 5 February 1991, among other things it declared: "In the actual legislation a just autonomy of life, especially of governance, is expressly acknowledged for all Institutes of Consecrated Life, by which they possess their own discipline (can. 586), being subject to the supreme authority of the Church in a special way (can. 590), and are immediately and exclusively subject to the power of the Apostolic See in regards to internal governance and discipline (can. 593) ... On the other hand, in dealing with an administrative act of an Institute, one would have to follow the normal channels of administrative justice, which has as its ultimate ordinary instance the Tribunal of the Apostolic Signatura" (cf. Apostolic Constitution *Pastor bonus*, art. 123, §1).

Moreover the Institute noted: "This Congregation, because of its competence, will ensure that it will maintain due equity and charity."

2. With these in view, the undersigned Fathers of the *Turnus*, convened legitimately at the seat of Our Apostolic Tribunal, to resolve the question: "*Whether the libellus of Sister Gracia Sanchez, dated 15 May 1991, should be admitted in the case*,"

a) having read the *libellus* sent by Sister Gracia Sanchez through her Curator to the Tribunal of the Roman Rota;

b) keeping before our eyes the preliminary acts sent here by the Interdiocesan Ecclesiastical Tribunal of Mexico, as well as the documents requested and received from the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Like;

c) keeping before our eyes the norm of canon 1400, §2, which determines: "controversies arising from an act of administrative power can be brought only before the superior or an administrative tribunal";

d) having examined the decree of 31 July 1984 of the Congregation for Institutes of Consecrated Life with regard to temporary exclaustration of Sister Gracia Sanchez which was communicated to the Episcopal Delegate of Mexico for Religious and to the Moderator General of the Religious Institute of the Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe, and to the Religious Sister who is petitioning;

e) having carefully considered the letter of 5 February 1991 to the Adjunct Judicial Vicar of Mexico by which the Congregation for Institutes of Consecrated Life defends its competence;

f) having seen the *votum* of the substitute Promoter of Justice, and keeping before our eyes Article 60 of the Norms of the Tribunal of the Roman Rota;

are of the opinion that Our Apostolic Tribunal lacks the competence in the case, because the issue between Sister Gracia Sanchez and her Religious Institute is administrative in nature, over which the Congregation for Institutes of Consecrated Life has already claimed its competence, and because there is only one avenue that can be pursued against the decrees and decisions of a Congregation of the Roman Curia, namely recourse to the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura.

Hence, they decided to respond to the question proposed above:

THE *LIBELLUS* OF SISTER GRACIA SANCHEZ IS NOT TO BE ADMITTED DUE TO CERTAIN INCOMPETENCE OF OUR APOSTOLIC TRIBUNAL.

The copy of the acts of the Interdiocesan Ecclesiastical Tribunal of Mexico shall be forwarded to the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, after advising Sister Gracia Sanchez, the petitioner, about this matter.

Given in Rome, at the seat of the Tribunal of the Roman Rota, on 5 February 1992.

Franciscus Bruno, *Ponens*
Eduardus Davino
Antonius Stankiewicz

With an appeal, the decree dated 25 November 1992 was issued.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 483-485
doi: 10.2143/STC.47.2.3025860

JURISPRUDENCE — II

Decree *coram* Pompedda, 25 November 1992, (Mexico)[1]

Just and Equitable Subsidy to an Exclaustrated Religious Admission of the *Libellus* (can. 1505, §1 and §2,1°) Competence of the Roman Rota

The undersigned Fathers Auditors of the *Turnus*, legitimately convened at the seat of this Apostolic Tribunal of the Roman Rota on 25 November 1992, to the proposed question: *Whether the Rotal decree of 5 February 1992 should be confirmed or overturned, in the case, that is: Whether or not the libellus in the cause mentioned above should be admitted in the case*, issued the following decree.

Sister Gracia Sanchez, a professed member of the Institute of "Religious Congregation of the Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe," by her *libellus* dated 15 May 1991 presented to this Apostolic Tribunal, brought the same Institute to trial in defence of her rights deriving from her religious profession, and therefore demanding definitely: 1) a minimum subsidy of $15.00 per day; 2) the nomination of a curator of the same Institute who would take care of the petitioner's medical expenses; 3) a curator and an advocate *ex officio* at the Roman Rota.

The Rotal *Turnus* declared on 5 February 1992 that the *libellus* was not to be admitted "due to certain incompetence of Our Apostolic Tribunal." But the Curator of the petitioner, who was already appointed in the case by the Judicial Vicar of the Interdiocesan Ecclesiastical Tribunal of Mexico on 18 April 1990, appealed against the above said decree of the Rota to the subsequent, that is, Our *Turnus*, which was constituted on 5 October 1992.

But, after carefully weighing all the acts and having heard the Promoter of Justice, the undersigned Fathers decided that a contrary decision must be pronounced: indeed by carefully considering the definite nature and truth of the fact that is contested.

[1] Decree *c*. Pompedda, 25 November 1992, (Mexico), in *RRT Decr*., 10 (1992), pp. 194-196. English trans. by Rev. Augustine Mendonça, JCD. Translated and published with permission of the Dean of the Roman Rota.

In fact, according to the appealed Rotal decree, the lack of competence was present "because the issue in dispute between Sister Gracia Sanchez and her Religious Institute is of an administrative nature, over which the Congregation for Institutes of Consecrated Life had already claimed competence, and because there is only one avenue that can be pursued against the decrees and decisions of the Congregations of the Roman Curia, namely a recourse to the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura." However, such claims, inasmuch as a fact, does not correspond to the objective truth; and consequently the conclusion will have to be rejected.

The recourse was certainly not made against the decree (notwithstanding the fact that it was issued under the form of permission) of the Congregation of the Roman Curia, which in fact granted to the petitioner the permission to reside outside the community "while the necessity lasted." On the contrary, as long as the status of the petitioner, namely that of an exclaustrated petitioner, lasted but still belonging with full right to the Congregation, that is, to that Institute—as is without any doubt evident from the acts—, only one question has been raised and presented in this trial, namely concerning her rights specifically with respect to the expenses for treatments and for living.

Indeed, in view of the state of the serious illness of Sister Gracia Sanchez, her legitimate Superiors and the competent Dicastery of the Roman Curia properly proceeded according to the mind of canon 686, §§1-2 and canon 687. And this concerned only the question of the permission granted to the petitioner to reside outside the community. In fact, the letter of 31 July 1984 of the Secretary of the Congregation for Religious Institutes stated: "it permits Sister Gracia Sanchez to live outside the community, in exclaustration 'while the necessity lasted'"; but at the same time it was declared there: "since the sister continues to belong fully to her Congregation, albeit she is outside for reasons of health, she must be cared for spiritually and fraternally in such a way that she is visited frequently and is provided with whatever is necessary for medical expenses and for a dignified way of living."

Nor is it not possible to admit that one may read in the letter of the Undersecretary of the same Congregation, written on 5 February 1991, namely this is a matter of an administrative act issued by the Institute and therefore subject to rules established for settling administrative justice.

It is in fact very clear from the cited letter of 31 July 1984 (sent together on the same day to the Vicar for Religious and to the Moderator General of the Institute and to the petitioner herself, although by using suitable words for each letter) that only one juridic act was placed in the case, first by the same Institute and then by the Congregation of the Roman Curia, according to the cited canons, namely the permission to reside outside the community

as long as the need of the petitioner lasted, but with her full attachment to her religious family. And consequently, with logical reason and juridic conclusion, the above mentioned Secretary of the Roman Dicastery then warned the Institute of its obligation, out of justice indeed, to provide for the spiritual and physical health of its member.

The petitioner today complains that her right has not been respected and wanted to institute this process in order to pursue that right (cf. can. 1400, §1,1º).

Having carefully weighed all these things, having examined the acts of the cause and having heard the Promoter of Justice of this Apostolic Tribunal, the same Undersigned Fathers Auditors, responding to the proposed question, decreed

> THE ROTAL DECREE OF 5 FEBRUARY 1992 MUST BE OVERTURNED IN THE CASE, THEREFORE: THE *LIBELLUS* MUST BE ADMITTED IN VIEW OF THE COMPETENCE OF THIS APOSTOLIC TRIBUNAL IN THE CASE BROUGHT FORWARD BY THE PETITIONER.
>
> AS TO THE APPOINTMENT OF A CURATOR OF THE INSTITUTE, AND OF A CURATOR AND ADVOCATE *EX OFFICIO* AT THE ROTA, IT WILL BE PROVIDED IN ACCORD WITH THE PRAXIS.

Given in Rome, at the seat of the Tribunal of the Roman Rota, on 25 November 1992.

Ernestus M. Fiore, *Decanus*

Marius F. Pompedda, *Ponens*

Iosephus M. Serrano Ruiz

The same *Turnus*, later raised to *Coram Quinque*, issued another decree in the case on 26 January 2001.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 487-490
doi: 10.2143/STC.47.2.3025861

JURISPRUDENCE — III

Decree *coram* López-Illana, 26 January 2001, (Mexico)[1]

Just and Equitable Subsidy to an Exclaustrated Religious Competence of the Roman Rota

The undersigned Judges Auditors of the *Turnus*, legitimately convened at the seat of This Apostolic Tribunal to resolve the incidental questions, in the above mentioned cause, decided to decree the responses that follow.

1. The prolonged exchanges in this dispute between Sister Gracia Sanchez and the Superior General of the Congregation of the "Perpetual Adorers of Guadalupe" Sisters have lasted several years (namely since 17 June 1980) both before the Congregation for Institutes of Consecrated Life (from 31 July 1984) and before Our Apostolic Tribunal (from 15 May 1991).

As far as the judiciary course is concerned, Our Apostolic Tribunal first rejected the *libellus* by the decree issued on 5 February 1992 due to absolute incompetence of the Rota, because it was pursued before the above said Congregation nor was that administrative course brought to a conclusion (cf. can. 1402, §2).

But, when an appeal was interposed, the Superior *Turnus*, overturned the decision of the preceding *Turnus* on 25 November 1992; and, after acknowledging the competence of This Apostolic Tribunal, it then admitted the *libellus*. By the subsequent decrees of 31 May and 1 June 1993, a curator and an *ex officio* advocate was appointed for the petitioner. However, by the decree of 16 December 1993, the *Ponens* determined the joinder of issue on the moral and spiritual support due to the petitioner; on the physical and psychological medical treatments to be paid to the same petitioner; and on the food allowance, which should have been similarly provided for the petitioner by the respondent party.

1 Decree *c*. López-Illana, 26 January 2001, (Mexico); Prot. No. 16.314. English trans. by Rev. Augustine Mendonça, JCD. Translated and published with permission of the Dean of the Roman Rota. This decree has not been published in the 2001 volume of the *Decreta*. See *RRT Decr*., 19 (2001), p. VI, nº 12.

While the litigation was pending, several controversies arose both concerning the representation of the respondent party at the trial and the food allowance to be paid; furthermore, also the petitioner was questioned, through rogatory letters, at the Seat of the Pontifical Legation in Mexico, and on 5 July 1995, the respondent, that is, the Superior General was questioned on 4 July 1995, and the testimony of the sister of the petitioning party was properly taken at the Ecclesiastical Tribunal on 23 July 1998.

On 26 April 1999, the undersigned *Ponens* requested the Dean of This Apostolic Tribunal to have the *ex officio* advocate for the respondent substituted, and on 26 July 1999, the advocate appointed in the place of the previous one raised in writing, right in the middle of the process, two incidental questions, which should have been addressed before, namely: one concerning the nullity of the decree the *Ponens* had issued on 25 November 1992 on the ground of lack of legitimation to act on the part of the petitioner; and the other on the absolute incompetence of Our Apostolic Tribunal in the matter of merit.

The *Ponens* subjected the instance of the advocate to a legitimate discussion between all interested parties, not excluding the Promoter of Justice of This Apostolic Tribunal, and still there was more delay in revising the food allowance due to changed circumstances. However, by the decree of 11 January 2000, the *Ponens* himself determined that the exceptions proposed by the *ex officio* advocate must be resolved through written briefs within the month of February of the same year. But at the instance of the advocate of the respondent, the time period to present the briefs was extended to 18 April 2000.

Therefore, the *Turnus* was finally convened on 28 September 2000 to resolve: 1) The irremediable nullity of the Decree of 25 November 1992 in accord with canon 1620, 4º; 2) The absolute incompetence of the Rota according to the norm of canon 1400, §2; 3) The nullity of the Decree of the undersigned *Ponens* of 15 December 1999 concerning the new food allowance to be assigned to the petitioner; 4) The suspension of the Cause until the decision of the Congregation for Institutes of Consecrated Life on the revocation of exclaustration.

Accordingly, the *Turnus* responded during the session of 17 November 2000: *Deferred; and a response will be given at the next meeting of the Auditors*. And this meeting was held after a week, that is, on the 24th of November. But even in this second deliberation no decision was made. For this reason the Fathers responded again: *Deferred; the matter be referred to the Dean, who might want to consider increasing the number of Auditors*.

Actually, the Dean raised the number of Judges in the *Turnus* to five in order to make a decision and, after distributing the acts to the newly appointed Fathers, the *Turnus* was convened again on 26 January 2001.

The respondent's advocate continued to submit her observations right up until the day before the decision. The observations did not correspond to the truth, nor did they show respect due to This Apostolic Tribunal. This led to further contentions between the parties and the intervention of the Promoter of Justice.

Therefore, after completing a much wider discussion on all the issues, it is our task now to respond to the questions mentioned in the Decree of 28 September 2000.

2. The Fathers Auditors of the *Turnus* preferred not to deal separately and individually with the proposed questions. Indeed, they could have caused delay with respect to the resolution of the matter of the merit, if they wanted to include all the questions under one instruction only. However, they admitted the terms of the previous exception, which concerns the competence of This Apostolic Tribunal. For, on the one hand, absolute incompetence can and should always be declared *ex officio* by the tribunal itself in any stage of the process (cf. can. 1461); and, on the other hand, unless it is decided first, all other issues, which the tribunal had addressed, would perhaps be devoid of validity (cf. can. 1620, 1º).

This absolute incompetency, which flows out of the principles of public law, places a Judge outside the bounds of his competence within which he exercises his function, as it was already declared ages ago in the Law of the Romans: "*Indeed, it is the right of the Pretor to consider whether it is within his jurisdiction; however, once called upon, one is not to defy the authority of the Pretor*" (D 5, 1, 5).

3. Indeed, at first sight the distinction implied in the second Rotal decision might have seemed legitimate according to which the Decree of the Congregation for the Institutes of Consecrated Life, by which permission was given to Sister Gracia Sanchez to reside outside the community as long as the necessity lasted, was of an *administrative* nature, and the *subjective* right of the petitioner deriving from the same Decree could have been adjudicated by a trial.

But, from the new arguments presented, the above mentioned distinction in this case seems only abstract because it really concerns the method by which the above said Decree must be put into effect. Certainly the execution of an administrative decision, more so because of its very nature, can in no wise be entrusted to a Tribunal, because even a Tribunal will have to use the ministry of the administrative power in order to execute even its own sentence.

Wherefore, since the questions, these certainly are of a provisional nature, first and foremost pertain to the Congregation which makes the determination, the controversy can and should be really said to have arisen from an act of administrative power: and this can be referred solely to the Superior or to an administrative tribunal (cf. can. 1402, §2).

4. This conclusion does not mean—nor could it be—the overturning of the preceding Decree of 25 November 1992, by which the *libellus* was admitted; but, after weighing the matter more carefully and having received new arguments and documents, it is in fact a revocation of the same decree, which is always within the discretion of the judge, after hearing the parties (cf. can. 1591). And having acknowledged the absolute incompetence of Our Apostolic Tribunal, for lack of jurisdiction, any further intervention on the part of the Tribunal over the proposed question ceases. And, therefore, the undersigned Judges declare that the plaint of nullity proposed together with an exception, and also the other grounds of the debate mentioned during the meeting of the *Turnus*, fall outside the purview of this decision.

5. Therefore, after having accurately weighed everything said in law and in fact,

> HAVING PASSED OVER OTHER QUESTIONS, THE JUDGES AUDITORS OF THE *TURNUS* DECLARE THEIR INCOMPETENCE ACCORDING TO CANONS 1400, §2, 1460, 1461 AND 1591.

Let this Decree be notified to all, who have interest in it, in accord with the norm of law.

Given in Rome, at the seat of the Tribunal of the Roman Rota, on 26 January 2001.

Iosephus M. Serrano Ruiz
Iosephus Huber
Franciscus López-Illana, *Ponens*
Ioannes Battista Defilippi
Aegidius Turnaturi

Studia canonica 47 | 2013, pp. 491-498
doi: 10.2143/STC.47.2.3025862

JURISPRUDENCE — IV

Decree *coram* Boccafola, 6 June 2002, (Mexico)[1]

Just and Equitable Subsidy to an Exclaustrated Religious Competence of the Roman Rota

The undersigned Fathers Auditors of the *Turnus*, namely Kenneth E. Boccafola, who is also the *Ponens*, Jairus Ferreira Pena, Josephus Sciacca, Ioannes Verginelli, and Augustinus De Angelis, legitimately convened on 6 June 2002 at the seat of This Apostolic Tribunal to define the preliminary question about the right to appeal against the Rotal Decree issued on 26 January 2001 *coram* López-Illana, by which the incompetence of the Roman Rota to deal with the cause was declared, issued the following decree.

1 — *The Facts*

1. Sister Gracia Sanchez, born on 29 December 1938, a member of the Congregation of Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe by perpetual profession, petitioned in 1983 for exclaustration from the religious house, with approval also from the Moderator General of her Institute, for reason of treatment of her illness. And the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life granted this exclaustration by the decree dated 31 July 1984 "during the necessity," advising the above mentioned Sister "You are not to be afraid that you are abandoned, for we have already written to your Superior General to visit you and to provide for whatever is necessary for your treatment and sustenance, and so this should not be a concern for your parents, since you continue to fully belong to your Congregation" (Summ.lum, p. 1).

Following various circumstances, Sister Gracia Sanchez, complaining that her Religious Institute was not providing her sufficient financial help

[1] Decree *c*. Boccafola, 6 June 2002, (Mexico); Prot. N° 18.664. English trans. by Rev. Augustine Mendonça, JCD. Translated and published with permission of the Dean of the Roman Rota.

and moral solidarity, presented on 15 May 1991 to the Tribunal of the Roman Rota, with the help of a certain priest, a *libellus* by which she brought to trial her own Institute in order to vindicate her rights deriving from her religious profession.

And the Rotal *Turnus coram* Bruno decreed on 5 February 1992 that this *libellus* was not to be admitted "due to certain incompetence of Our Apostolic Tribunal," actually "... because the matter concerns an administrative dispute between Sister Gracia Sanchez and her Religious Institute, over which the Congregation for Institutes of Consecrated Life has already claimed its jurisdiction ..."

2. A recourse was interposed against this decree to the higher *Turnus*, that is, *coram* Pompedda, which, by its decree of 25 November 1992, determined that the Rota was competent because the cause was of a judicial nature, therefore the *libellus* in the case must be admitted (Summ.lum, p. 37).

Thereupon, the petitioner was granted free legal representation and on 1 June 1993 an *ex officio* advocate was appointed so that he would function both as the advocate and curator of the petitioner.

On 23 July 1993, at the request of the petitioner's curator, the *Ponens*, ordered a daily allowance of US $15.00, indeed provisional, for the petitioner to be paid by the respondent (Summ.lum, p. 42). On 16 December, the joinder of issue was determined concerning the moral and spiritual support due to the petitioner; concerning the physical and psychological medical treatments to be paid out to the petitioner; and concerning the food allowance to be paid to the petitioner by the respondent (Summ.lum, p. 42).

Then, when the *Ponens* in the case was promoted to some other office, López-Illana was substituted as *Ponens* in his place, and because the different advocates appointed by the respondent had later resigned from the case, on 28 April 1999 another advocate was finally appointed *ex officio* for the respondent.

3. After inspecting the acts of the case, by her instance of 26 July 1999, the advocate [of the respondent] proposed also an exception of absolute incompetence according to canon 1400, §2 and a plaint of nullity against the Decree of the same Rotal *Turnus* issued on 25 November 1992. Despite this, the *Ponens* López-Illana issued a decree on 15 December 1999 by which he determined: "From this day, the amount of daily living allowance for Sister Gracia Sanchez shall be raised for the time being from US $15.00 (fifteen) to US $25.00 (twenty-five) ... without prejudice to the definitive decision."

Against this decision, by which the provisional allowance was increased, the respondent's advocate petitioned on 29 December 1999 for the revocation

of that decree, because it had changed the controversy insofar as it was issued after the exceptions of nullity of the decree and of the incompetence of Our Apostolic Tribunal proposed by her.

On 28 September 2000, the *Turnus* was convened to decide: a) the irremediable nullity of the decree of 25 November 1992 according to canon 1620, 4º; b) the absolute incompetence of the Rota according to the norm of canon 1400, §2; c) the nullity of the decree of the *Ponens* dated 15 December 1999 with respect to food allowance to be given to the petitioner; d) the suspension of the cause until the decision of the Congregation for Institutes of Consecrated Life.

In the session of 17 November 2000, the *Turnus* responded: "Deferred; and a response will be given at the next meeting of the Auditors," but the deliberation of 24 November 2000 also did not yield any decision, in fact the issue was referred to the Dean so that he might provide for an increase in the number of Auditors.

Finally on 26 January 2001, the *Turnus* issued the decree declaring: "Having passed over other questions, the Judges Auditors of the *Turnus* declare their incompetence according to canons 1400, §2, 1460, 1461 and 1591." And the decree of the *Turnus* explained at length: "For, on the one hand, absolute incompetence can and should always be declared *ex officio* by the tribunal itself in any stage of the process (cf. can. 1461); and, on the other hand, unless it is decided first, all other issues, which the tribunal had addressed, would perhaps be devoid of validity (cf. can. 1620, 1º)." Indeed, "This conclusion does not mean—nor could it be—the overturning of the preceding Decree of 25 November 1992, by which the *libellus* was admitted; but, after weighing the matter more carefully and having received new arguments and documents, it is in fact a revocation of th same decree, which is always within the discretion of the judge, after hearing the parties (cf. can. 1591). And having acknowledged the absolute incompetence of Our Apostolic Tribunal, for lack of jurisdiction, any further intervention on the part of the Tribunal over the proposed questions ceases (Summ.lum Alt., p. 3/n. 2; p. 4/n. 4)."

4. On 24 November 2001, the Promoter of Justice appealed against this Decree to the following [our] *Turnus*. However, the *ex officio* advocate of the respondent raised an exception of *res iudicta* on 21 December 2001 against this appeal, because she says: "... the absolute incompetence of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota has been declared twice, namely by the Rotal decree of 5 February 1992 *coram* Bruno and by the Rotal decree of 26 January 2001 *coram* López-Illana." The advocate therefore concluded that no one has the right to appeal against this decree.

On 1 December 2001, the *Ponens a quo* determined: “To the following *Turnus*, if and to the extent,” and therefore on 1 February 2002, the Dean constituted our *Turnus* so that we may preliminarily determine the legitimacy of the appeal by the Promoter of Justice.

Thus, today, after having weighed the written briefs of the advocates of both the petitioner and the respondent, and having carefully considered several *vota* of the Promoter of Justice presented during the course of the process as well as his final *votum*, the undersigned Auditors are legitimately convened today in order to define the following questions, that is: “Whether the right to appeal against the Rotal Decree *coram* López-Illana issued on 26 January 2001 should be acknowledged, in light of the provision of canon 1629, 3º; and should the response be affirmative, whether there is proof of competence of This Apostolic Tribunal.”

2 — *The Law and the Argument*

5. Accordingly, we must first of all address the precise question whether there is a right to appeal against the challenged Rotal Decree.

Canon 1629 determines the legitimacy for appeal and in 3º it states: “There is no appeal: [...] from a sentence which has become a *res iudicata*.”

And canon 1641 deals with four situations each of which, *per se* and separately, render a sentence *res iudicata*. The first one of these, which is of sole interest to us here, is that a double concordant sentence is had “... a *res iudicata* occurs, if a second concordant sentence is rendered between *the same parties over the same issue and on the same cause for petitioning* ...”

Illustrious Cardinal Lega, in Lega-Bartocetti, *Iudicia ecclesiastica*, vol. III, p. 3, n. 3, explains the notion of a concordant sentence as follows: “Concordance does not occur unless the disputed matter has been defined as the same through two sentences.” And he continues: “... *three elements constitute its identity: 1) the same matter; 2) the same cause for petitioning; 3) the same persons* [p. 3, n. 5]. As to the first, that is, the same matter, not just the material identity, that is, the substance, but especially the right, that is, the *juridic identity*, is considered, [p. 3, n. 6].”

And, finally we read Carmelo de Diego-Lora in *Commentario exegético al Código de derecho canónico*, vol. IV/2, p. 1689: “... the conformity requires that the said judgements be pronounced *in different procedural instances having the same parties, easdem partes, refer to the same object of the proceedings, de eodem petito, and be pronounced in consideration of the same cause of action, ex eadem causa petendi.”*

6. Although at first sight the conclusions of both decrees may seem concordant—for, the *Turnus coram* Bruno determined: "The *libellus* of Sister Gracia Sanchez is not to be admitted due to certain incompetence of Our Apostolic Tribunal [Summ.lum, p. 27]," and the *Turnus coram* López -Illana decided: "Having passed over other questions, the Judges Auditors of the *Turnus* declare their incompetence ..." The undersigned Apostolic Judges do not think that all the elements necessary for demonstrating true conformity of these decisions are present.

For, the Promoter of Justice has observed that the decision of the *Turnus coram* Bruno, issued in the preliminary phase, that is to say, before the joinder of the issue, had only rejected the admission of the *libellus*, and therefore at that time the question concerning either the competence of the Tribunal or about the administrative or judicial nature of the controversy in the case was really not addressed between the parties. Thus, the Promoter of Justice maintains that the decisions are not concordant because the *Turnus coram* Bruno simply rejected the *libellus*, while the *Turnus coram* López-Illana for the first time directly and not in passing declared its incompetence.

7. However, and in any case, the Undersigned Auditors think that there is no double concordant sentence *between the same parties* in the present cause. In fact, the decree of rejection or admission of the *libellus* is not a suit between the parties, but it is of interest solely to the petitioning party. When the issue was finally joined between the parties, it was only at that time that the respondent entered the trial and could raise exception against the competence of the Tribunal despite the admission of the *libellus* by decree. And now for the first time (as the Promoter of Justice maintains), there is a debate between the parties about the competence of the Tribunal and about the nature, whether administrative or judicial, of the action proposed by the petitioner. Therefore, the interlocutory decision of 26 January 2001, which had the definitive force, because it had declared the incompetence [can. 1629, § 4], was the first decision issued in the case *really between the parties* with regard to competence. Therefore, there is place for an appeal because there were no two concordant decisions which would have made it *res iudicata*.

The argument is confirmed in view of the fact that the decree of the *Turnus* of 21 January 2001 was issued in the first grade of jurisdiction. But in fact, it is not possible to have *res iudicata* in the first grade of jurisdiction, as is evident.

8. "II: and insofar as affirmative, whether the Roman Rota is competent in the case"

The appealed decree of the *Turnus coram* López-Illana of 21 January 2001 denies the competence of the Roman Rota in the case because of the provision of canon 1400, §2: "Nevertheless, controversies arising from an act of administrative power can be brought only before the superior or an administrative tribunal."

And the meaning of these words must be carefully considered. Almost all controversies have their origin in an act of administrative power, if the words are taken in a broad or indirect sense, because the juridic status of persons is determined by administrative acts. For example, if a bishop appoints as parish priest a priest unknown to the people, several controversies can arise from that act between the priest and the faithful, between the parish and a confraternity of the place with regard to the use of the church, etc. In that case, the act of administrative power is only a presupposition of the controversy.

Therefore, the text of canon 1400, §2 cannot be understood in a broad, that is, indirect sense, but rather in a direct sense concerning a controversy between a subject and the superior; therefore it must be understood in correlation with canon 1737, §1: "A person who claims to have been aggrieved by a decree can make recourse for any just reason to the hierarchical superior of the one who issued the decree. ..."

The legislator is then only considered to have excluded access to a judicial course, when a remedy may have been granted to a person aggrieved by the decree through the administrative course, and in fact within the short time period of fifteen (15) days.

In the present cause, the advocate of the respondent excepted on 26 July 1999: "... the absolute incompetence of the Roman Rota according to the norm of canon 1400, §2 *CIC*, because the matter concerned a controversy arisen out an act of administrative power, namely exclaustration of Sister Gracia Sanchez granted by the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life on 31 July 1984" (Summ.lum, p. 67).

In the text of its decree, n. 3, even the appealed *Turnus* explicitly refers to the above mentioned decree, namely that of the Congregation for Institutes of Consecrated Life of 31 July 1984 "by which permission was given to Sister Gracia Sanchez to reside outside the community as long as the necessity lasted." But, in the present case the controversy has not at all arisen from the decree of the Congregation. For, the petitioner was not at all aggrieved by that decree, nor did she really place any recourse against it, because the matter concerned the concession of exclaustration, in which also the provision for Sister Gracia Sanchez was explicitly ordered by Most Rev. Fagiolo: "You are not to be afraid that you are abandoned, for we have already written to your Superior General to visit you and to provide for

whatever is necessary for your treatment and sustenance, and so this should not be a concern for your parents, since you continue to fully belong to your Congregation (Summ.lum, p. 34)."

The present controversy, therefore, does not arise from the decree but after the decree, nay despite the decree. If the respondent had complied accurately with the decree concerning adequate treatment and food allowance for the petitioner ["whatever is necessary for your treatment and sustenance [p. 1]"; "everything that is necessary for a dignified life [Summ.lum, p. 2]," there would have been no controversy at all.

9. The above argument is confirmed in view of the fact that the right to necessary sustenance claimed by the petitioner arose from her personal status, that is to say, Religious status, who should receive sustenance from the Institute and not from her family or from personal activity. The right however has its origin in her religious profession itself accepted by the Superior. A decree of exclaustration only modifies the modalities by which sustenance must be given, that is to say, certainly not through common life but through monetary allowance.

The appealed *Turnus*, without considering the fact that the controversy might have arisen after the decree and despite the decree, as we said above, affirms some things with which we do not agree, e.g., because the judges seem to have thought that "the subjective right of the petitioner arising from the same Decree"; also because they affirm that the distinction between the administrative decree and the subjective right of the petitioner is abstract "because it really concerns the method by which the above said Decree must be put into effect." In fact, the subjective right rendered effective in the trial does not at all come from the decree of exclaustration, rather it is clearly distinguished from that decree.

10. Finally we propose a further consideration of some importance. In its letter of 5 February 1991 to the Adjunct Judicial Vicar of the Mexican Tribunal, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life states as follows: "On the other hand, because we are dealing with an administrative act of an Institute, one would have to follow the normal channels of administrative justice ..."

If, in fact, the Congregation speaks of an administrative act "of the Institute" [p. 7], evidently it does not refer to its own decree of 31 July 1984.

The Congregation seems to think that the Moderator General had issued a decree in order to execute the decree of exclaustration and to determine the daily food allowance, against which Sister Gracia Sanchez could have placed recourse before the Congregation for Institutes of Consecrated Life. The Congregation itself seems as if it is expecting the recourse.

But it is not proven from the acts that the decree of the Moderator General was properly intimated, against which the petitioner could have placed recourse before the Congregation. There are in fact several letters, directed even to her relatives, which deal with the case, and moreover there is failure in paying out sufficient money, which is a negative fact, but one against which no recourse could have been proposed.

Therefore, after having weighed carefully everything said in law and in fact, the Undersigned Auditors of the *Turnus* decided to respond as they respond:

> **AFFIRMATIVELY** TO THE FIRST, THAT IS, THERE IS PROOF OF THE RIGHT OF APPEAL;
>
> **AFFIRMATIVELY** TO THE SECOND, THAT IS, THERE IS PROOF OF COMPETENCE OF THE ROMAN ROTA, THEREFORE THE ROTAL DECREE OF 26 JANUARY 2001 MUST BE OVERTURNED AND IS OVERTURNED BY THIS DECREE.
>
> THE CAUSE SHALL BE REMITTED TO THE *TURNUS A QUO*.

This Decree shall be notified to all, who have the right, with respect to all its legal effects.

Given in Rome, at the seat of the Tribunal of the Roman Rota, on 6 June 2002.

Kenneth E. Boccafola, *Ponens*
Jairus Ferreira Pena
Iosephus Sciacca
Ioannes Verginelli
Augustinus De Angelis

Studia canonica 47 | 2013, pp. 499-509
doi: 10.2143/STC.47.2.3025863

JURISPRUDENCE — V

Decree *coram* Erlebach, 10 March 2006, (Mexico)[1]

Just and Equitable Subsidy to an Exclaustrated Religious Competence of the Roman Rota

The undersigned Fathers Auditors of the *Turnus*, legitimately convened at the seat of This Apostolic Tribunal on 10 March 2006, pronounced the following decree in response to the proposed question concerning the exception of nullity of the decrees of 23 July 1993 and 15 December 1999, issued in this cause by the preceding *Ponentes* and, to the extent the response is negative, concerning whether or not to confirm the decree of the *Ponens* of 15 December 1999.

1 — *The Facts*

1. Sister Gracia Sanchez, a professed member of the Congregation of Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe of the pontifical right from 1961, sought exclaustration in 1983, which was in fact granted to her by the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life by the decree of 31 July 1984 "as long as the necessity perdured."

On 15 May 1991, the same Sister presented her *libellus* before This Apostolic Tribunal by which she claimed her rights flowing from her religious profession against her Institute, that is, against her Superior General. On 5 February 1992 (B. 4/92), the Rotal *Turnus* rejected this *libellus* due to incompetence of the Roman Rota, but the subsequent *Turnus coram* Pompedda, after weighing the facts of the case differently, admitted the *libellus* on 25 November 1992 (B. 71/92). Then this cause continued its course before the *Turnus coram* Pompedda.

[1] Decree *c*. Erlebach, 10 March 2006, (Mexico); Prot. No. 16.314. English trans. by Rev. Augustine Mendonça, JCD. Translated and published with permission of the Dean of the Roman Rota

Both parties were given free legal defence, while a curator was also appointed for the petitioner in the person of her Rotal advocate.

On 23 July 1993, the *Ponens* determined that a daily provisional allowance of US $15.00 should be paid to the petitioner by the respondent.

However, on 16 December 1993, the object of the trial was determined according to the following formula: "1) Whether and in what way appropriate moral and spiritual support to the petitioner should be provided by the respondent; 2) Whether and in what way the same respondent must provide for the necessary physical and psychological medical treatments of the petitioner; 3) Whether and how much the respondent should pay to the petitioner under the title of food allowance."

2. After a new *Ponens* was appointed, namely López-Illana, the advocate of the respondent moved exceptions of nullity of the decree of 25 November 1992 and of absolute incompetence of the Roman Rota in this case. In the meantime, the new *Ponens* admitted the instance of the petitioner Sister Gracia Sanchez and on 15 December 1999 raised the food allowance in favour of the same petitioner to US $25.00, and the advocate of the respondent placed recourse against this decree on 29 December 1999 before the *Turnus*.

However, the *Turnus coram* López-Illana, after being raised to five Auditors, acknowledged on 26 January 2001 (B. 12/01) its absolute incompetence after passing over other questions.

The petitioner did not keep quiet; she proposed recourse before the following *Turnus*. The cause was deferred to the *Turnus coram* Boccafola, and this *Turnus*—which too was consisted of five Judges—overturned on 6 June 2002 the preceding decree of 26 January 2001 and confirmed the competence of the Rota in the cause (B. 45/02).

3. Once the competence of the Roma Rota was affirmed, the cause was remitted to the preceding *Turnus coram* López-Illana.

After passing over other matters, mention should be made of the revocation of the decree of exclaustration by the above mentioned Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, and for this reason the advocate and curator of the petitioner presented an instance on 16 May 2005 for the revocation of the concordance of the doubt. But the advocate of the respondent insisted on resolving first the proposed question of nullity of the decree of the *Ponens* of 15 December 1999. The advocate and curator of the petitioner opposed this, and asked on his own that the undersigned *Ponens*, who was appointed in the place of the preceding *Ponens*, who had become emeritus, settle the issue "in a provisional and urgent way," so that the respondent would comply with the decree of 15 December 1999.

After hearing the new Promoter of Justice, appointed in the place of the preceding one who had passed on, the undersigned *Ponens* remitted the matter to the *Turnus*, after granting everyone intervening in the cause the faculty to present further observations. Therefore, today the undersigned Judges have the task of responding to two questions, namely to the exception of nullity of the decrees of 23 July 1993 and of 15 December 1999, issued in the cause by the preceding *Ponentes*, and, subordinately, concerning whether or not to confirm the decree of the *Ponens* of 15 December 1999.

2 — *The Law and the Argument*

A) Exception of nullity

4. The principal motive of nullity of the decrees of 23 July 1993 and 15 December 1999, by which the preceding *Ponente*s determined the daily allowance, provisional and urgent, is the fact that these decrees were issued solely by the *Ponens* contrary to the praxis of Our Apostolic Tribunal. The advocate of the respondent and the Promoter of Justice both agree on this point, and they think that the question of exception of nullity of the preceding decrees should no longer be proposed for consideration in view of the fact that the petitioner today does not have legitimate exclaustration.

In fact, once exclaustration was revoked, Sister Gracia Sanchez returned to the Institute; but then she left it again, for this reason—having passed over any other question concerning whether or not the concession made for this purpose by the competent Superior was legitimate—at present the petitioner is only absent from the religious house, therefore no longer in virtue of legitimate exclaustration.

However, the question of nullity of the decrees mentioned above is not superfluous with respect to the future decision on the merit of the cause, insofar as the time of legitimate exclaustration is concerned, should such a judicial decision be still necessary. Similarly, the same exception of nullity is not entirely irrelevant since one could have doubt, not without foundation, concerning the power of the *Ponens* alone in deciding on a matter of great importance, pertaining directly to the object of the controversy.

5. The Roman Rota, or as it was once called, the Sacred Roman Rota, is a collegiate tribunal. This ancient Tribunal exercises its power also in the restored Rota. For this reason, the *Lex propria Sacrae Romanae Rotae et Signaturae Apostolicae* of 29 June 1908 (*AAS*, 1 [1909], pp. 20-35) determined: “The Sacred Rota constitutes a College” (can. 2, §1). The Rotal

Norms of 29 June 1934 (*AAS*, 26 [1934], pp. 449-491) did not state any differently under the substantial aspect: "The Sacred Roman Rota is a collegiate Tribunal" (art. 1). The Norms of This Apostolic Tribunal of 27 May 1969 (X. Ochoa, coll. *Leges Ecclesiae*, vol. IV, n. 3752, coll. 5550-5558) repeated this final expression written in Italian language ("The Sacred Roman Rota is a Collegiate Tribunal": art. 1, §1); finally the Norms of the same Rota of 16 January 1982 (*AAS*, 74 [1982], pp. 490-517), with respect to the word repeated in art. 1 the expression of the Norms of 1934.

The mind of the Legislator is the same also in the *Norms* in force today published on 18 April 1994 (*AAS*, 86 [1994], pp. 508-540; hereafter indicated as *NRRT*), from which one must necessarily understand the meaning of that expression. Namely, the first part of art. 1 determines: "The Roman Rota is the ordinary appeal tribunal of the Apostolic See, consisting of a determined number of Judges, that is, Prelates Auditors who, selected from various parts of the world by the Supreme Pontiff, constitute a college." Therefore, the first meaning of the Rota as a collegiate Tribunal concerns the constitution of the same Tribunal, which has its own importance in making decisions of great importance by the full college of Prelates Auditors under the leadership of the Dean, who is first among equals within the college (Cf. M.F. Pompedda, "Il tribunale della Rota Romana," in *Le "Normae" del Tribunale della Rota Romana*, Studi giuridici – 42, cura P.A. Bonet et C. Gullo, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1997, pp. 12 s).

6. Linked with the meaning of the Rota as a collegiate Tribunal is the aspect of procedural collegiality of the same tribunal, when each individual cause is entrusted within the Rota always to judicial colleges consisting ordinarily of three Prelates Auditors, that is, judges (art. 18, §1, *NRRT*), although "in special circumstances, a *Turnus* can be constituted of five or more Auditors or the entire college ["*videntibus omnibus*"] (art. 18, §3, *NRRT*).

Therefore, at the Roman Rota a case can never be entrusted to a single judge. For this reason, in the case on hand, the issue cannot be reduced to simple remediable nullity of the decrees according to the mind of canon 1622, 1°, as issued solely by the *Ponentes*, since the foundation of the exception of nullity that has been invoked is much more radical, appertaining to the constitutive law of the Rota.

In constituting a judicial college, that is, a *Turnus*, the Dean of the Rota indicates also who among the judges is the *Ponens*. According to the norm of art. 18, §4 of *NRRT*, the *Ponens* "generally is the one senior in office." The figure of the *Ponens* is totally unique at This Apostolic Tribunal, because at the Rota the *Ponens* exercises the functions which pertain at the

local tribunals to the president of a judicial college, to the instructor or to the relator (cf. J.M. Serrano Ruiz, “Persone e uffici maggiori nel Tribunale: i Prelati Uditori, il Promotore di giustizia, il Difensore del vincolo,” in *Le «Normae» del Tribunale della Rota Romana*, Studi giuridici – 42, cura P. A. Bonnet et C. Gullo, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1997, p. 130). For this reason, there is established a very close and special relationship between the *Ponens* and the cause assigned to him. Therefore, Serrano Ruiz, a senior Auditor at the present Rota, with knowledge of the cause during his time affirmed: “It is said, with reason, that the *Ponens* is the *master of the Cause* [*dominus Causae*] to denote the unique relationship which is established between a concrete case and the Judge called upon to manage and resolve it from the beginning, during its procedural dynamics and in the final decision” (ibid., p. 129).

7. Because the office of the *Ponens* is so important, is he not the absolute master of the cause until the decision of the same cause, that is, until the definitive sentence, in which even the Fathers of the *Turnus* enter upon the scene of the theatre of justice?

The response must necessarily be negative.

The unique ordering of the Roman Rota also consists in this that the intervention of the judicial college, besides the decision on the merit of the cause, is required in several procedural moments, namely when it is a matter of admission of the *libellus* in judging the cause from the first instance (art. 55, §1, *NRRT*), admission of a new ground of nullity of marriage according to the mind of canon 1683 (art. 55, § 2), when it is a matter of whether or not to confirm the affirmative sentence in accord with the norm of canon 1682, §2 (art. 58, §2), approval of the agreement entered upon between the parties (art. 61, §2), the decision on an incidental question (art. 75) or on some preliminary question (art. 78), oral discussion before the *Turnus* (art. 86, §1), the question of the right of appeal (art. 106). Moreover, the decision of the *Turnus* is necessary, as is evident, in case of recourse to the *Turnus* (artt. 66, 73, 113, 119).

Therefore, two principles must be reconciled: the wider power of the *Ponens* in directing a cause and the various interventions of the *Turnus*. Since the office of the *Ponens* is wide and explicitly defined and, on the other hand, the necessary interventions of the *Turnus* are sufficiently indicated in the present Rotal Norms, one may make a presumption favouring the validity of the action of the office of the *Ponens*, excepting only the cases expressly determined in law, in which the *Turnus* must necessarily make the decision. We pass over completely the authorities external to the *Turnus* such as, especially, the Dean of the Roman Rota, Supreme Tribunal

of the Apostolic Signatura and the Supreme Pontiff: the limits in the case of the Dean of the Rota and of the Apostolic Signatura are well defined in law, while the interventions of the Supreme Pontiff in this matter are more than rare, "[are] events so rare that they are rather hypothetical than exceptional" (S. Gherro, "Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici," in *Monitor ecclesiasticus*, 113 [1988], p. 8).

8. But what happens in case of a provisional decision? Can the *Ponens* issue a provisional decisional decree or is a decision of the *Turnus* necessarily required?

Since there is no express prescript of law in this matter, because of which the intervention of the *Turnus* would have been necessary, according to the above mentioned presumption, one would have to favour the power the *Ponens*. But this thesis is by no means certain because provisional decisions, particularly if they are invoked while the cause is still pending, but before the pronouncement of the definitive sentence, ordinarily constitute incidental questions properly so-called or are easily considered akin to the same questions. In such a case, however, the matter is reserved to the judgement of the *Turnus*.

Even the praxis of the Rota favours the last solution since there is no lack of decrees of the *Turnus* or interlocutory sentences in which various decisions have been made in a provisional way. Among these stand out questions concerning child custody (cf. decr. *c*. De Jorio, 29 January 1969, Beryten. Melchitarum, B. 2/69; decr. *c*. Raad, 13 June 1979, Lausannen.-Geneven.-Friburgen., B. 47/79)), and especially concerning alimony to be paid (cf. decr. *c*. Bejan, 24 May 1967, Beryten. Syrorum, B. 36/67; decr. *c*. Bonet, 14 July 1969, Beryten. Maronitarum, B. 46/69; decr. *c*. Pompedda, 21 October 1974, Beryten. Syrorum, B. 77/74; decr. *c*. Ferraro, 23 June 1981, Beryten. Maronitarum, B. 52/81; interl. sent. *c*. Stankiewicz, 31 January 1989, in *RRT Dec*., 81 [1989], pp. 101-103, nn. 16-19).

However, the illegitimacy of a provision made by the *Ponens* alone does not arise immediately from such a praxis, although an argument would certainly be valid in favour of illegitimacy in such a case. Unfortunately such decisions, namely those made by the *Ponens* alone, are ordinarily not known because it is very difficult to find them in the Rotal archive. In fact, the decrees issued by the *Ponens*—unlike the sentences or decrees of the *Turnus* (cf. G. Erlebach, "Le fonti di cognizione della giurisprudenza rotale (1909-1998)," in *Quaderni Studio Rotale*, X, pp. 50-67)—are not registered in a special catalogue of the Chancery nor are they separately collected.

However, the urgent nature of a case is an argument of great importance in favour of the legitimacy of the decisions made by the *Ponens alone*, as it often happens in determining alimony (cf. the well-known expression: *the belly suffers no delay*), the faculty of placing recourse before the *Turnus* evidently remaining firm. One may note, by analogy, that not infrequently in the case of a petition for a new examination of the case after two conforming decisions, declaring the nullity of marriage, the *Ponens* immediately orders the suspension of the execution of the sentence (cf. can. 1644, §2); the same thing happens if ever a confirmatory decree or a second sentence declaring the marriage null is challenged with nullity (cf. can. 1650, §3).

9. Having considered these matters, the decrees mentioned above, which were provisionally and urgently issued, are to be regarded as valid under the aspect of their author, namely issued by the *Ponens* alone.

If someone would still want to object that the issue resolved therein was not that urgent so that the *Turnus* could not be convoked, the doubt would be extant only concerning the legitimacy of their issuance. Therefore, because the nullity of juridic acts is an odious matter, which should be declared only through irrefutable arguments in view also of another prevailing jurisprudential principle that acts rather be valid than perish, there would not be sufficient proof under the aspect of law for admitting the exception of nullity in the case. Therefore, even in such a hypothesis one must stand for the validity of the challenged decrees.

10. Other motives of the exception of nullity of the above mentioned decrees, invoked by the new advocate of the respondent should be explained but in only a few words.

In her instance of 20 May 2005, the same advocate recalls that, on 3 March 2000, she had accused the decree of 15 December 1999 issued by the *Ponens* alone of nullity "in view of canons 1512, 5º ('while litigation is pending nothing is to be altered'); 1620, 1º; 1622, 5º."

The issue concerning the competence of This Apostolic Tribunal was already sufficiently discussed and then definitively resolved in the above mentioned decree of the *Turnus coram* Boccafola of 6 June 2002. The provisional and urgent decisions however do not fall under the norm of canon 1512, 5º. One should note that the decree of Pompedda determined the provisional daily allowance "with due regard for the rights of everyone," wherefore no substantial change was made by means of that decree. The same should be said also about the similar decree of López-Illana, the *Ponens*, of 15 December 1999, which therefore cannot be said to be null by reason of derived nullity (cf. can. 1622, 5º).

B) Recourse against the Decree of 15 December 1999

11. According to the norm of art. 73 of *NRRT*, "Recourse against an act or decree placed by the *Ponens* [...] is to be made to the *Turnus*, unless it is a matter of merely procedural decrees; the question, however, will be resolved as promptly as possible (*expeditissime*)," that is, with no possibility of further recourse. The above mentioned norm is situated within the context of the instruction of a cause (artt. 71-74), there is however no doubt that according to the *stylus* of the Rota there is recourse from any decisional or at least merely procedural decree issued by the *Ponens* to the *Turnus* of which the *Ponens* is a party, not, however, to the following *Turnus*, that is, the *Turnus* of appeal.

In this manner, "the recourses to the *Turnus* against the decrees of the *Ponens* assume the character of complaints or oppositions to be tried before the *Turnus* of the same grade of trial, namely to pursue only a re-examination of the decision made by the *Ponens*, of which he constitutes a part" (A. Stankiewicz, "Le impugnazioni delle decisioni rotali," in *Le «Normae» del Tribunale della Rota Romana*, Studi giuridici – 42, cura P. A. Bonnet et C. Gullo, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1997, p. 263).

The power of the *Turnus* in deciding on the decree of the *Ponens*, the object of recourse, is very wide. The *Turnus* can review the entire matter, among other things to set aside, to reform either in part or totally, or to simply confirm the decree of the *Ponens*. The freedom and responsibility of the *Ponens* in directing the cause finds its limits in the will of the entire *Turnus*, evidently the *Ponens* himself being a part of it, because as the illustrious Roberti said in a few words about the function of the *Ponens* at the Rota: "he is restrained from any abuse by the prudent direction of the *Turnus*" (F. Roberti, *De processibus*, vol. I, In Civitate Vaticana, 1956[4], p. 356).

12. In our case, we are dealing with a recourse against the decree of 15 December 1999 that was issued by the preceding *Ponens* by which the daily food allowance was raised in favour of the petitioner Sister Gracia Sanchez to be given by her Religious Institute. Unfortunately, too many procedural vicissitudes in this cause, which included changes of persons, that is, administrators of justice, permitted only today to look into the recourse that was interposed and prosecuted long time ago.

By considering the matter more closely, because several questions had been raised in this cause with regard to the competence of the Rota, that is, concerning the legitimacy of resolving the proposed controversy via the judicial process, one must first of all keep clearly in mind the heretofore stated reason for the possible treatment of the controversy through the judicial process.

The decree of the *Turnus coram* Pompedda of 25 November 1992, considered that the *libellus* in the cause must be admitted for reason of providing protection to the petitioner who was affirming that her right had not been respected by the Religious Institute, when the petitioning Sister was at the same time given permission "to reside outside the community as long as the need of the petitioner lasted, but with her full attachment to her religious family" (s.n.).

The decree of the *Turnus coram* Boccafola of 6 June 2002, by which the competence of the Rota was confirmed, decreed still more explicitly concerning the matter: "the right to necessary sustenance claimed by the petitioner arose from her personal status, that is to say, Religious status, who should receive sustenance from the Institute and not from her family or from personal activity. The right however has its origin in her religious profession itself accepted by the Superior. A decree of exclaustration only modifies the modalities by which sustenance must be given, that is to say, certainly not through common life but through monetary allowance." (n. 9).

With due respect for the above mentioned decisions, it is clearly established from the above reported outline of the case that with the revocation of the decree of exclaustration on 15 June 2001, one can no longer argue that the petitioner is residing legitimately outside the religious community. Therefore, by using the motives of law explained in the decrees of the *Turni* in which the competence of the Rota in Our case was admitted with respect to this cause, we must say that in judging the question of urgent food allowance, whether or not it should still be given, the legitimate exclaustration of the petitioner no longer in consideration, she must be provided sustenance "through common life," and not "through financial allowance." Since the controversies, which arise within the context of common life of a religious community, must be resolved according to the norm of law via the administrative process, precisely through contentious-administrative process, because of the relationship which exists between a member and the superior, the rights of a member in such a case do not enjoy the protection through a simply judicial, that is, contentious process.

Therefore, since there is no proof of the basis of legitimate residence of the petitioner outside the convent—it shall be noted that the curator and advocate of the petitioner, evidently being well aware of the consequences of the present unchanged juridic condition of Sister Gracia Sanchez who is being assisted, asked only for the confirmation of the decree of the preceding *Ponens* of 15 December 1999, but he did not indicate any basis or motive in law and in fact of his petition—the above said decree can longer be sustained at present, wherefore it has no force.

13. The very difficult parameters of the object of the recourse, considered in the case, prohibit one from saying anything else here either about whether or not the determination of food allowance made particularly in the decree of 15 December 1999 has any foundation, or about whether or not there is basis for some further petition on the part of the petitioner.

Sister Gracia Sanchez, is advised to abide by the duties of her personal status according to the mind of the letter of the Subsecretary of the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life of 15 June 2001, in which also the faculty of the Superior was nobly outlined "to authorize the absence from the community for an infirm religious in case it is going to be advantageous for the well being of the religious and of the community." Every right of the petitioner or the obligation of the Institute, in case they had not been fulfilled, should have been examined through the administrative process. Any religious can in fact formally claim his or her right before the legitimate superior; when it is formally refused or at least denied through silence, one can have recourse in accord with the norm of law through the administrative process.

However, it is evident in the case—at least at first sight—from the explanations of 12 July 2004 and 27 April 2005, offered by the Superior General to her advocate and then presented to This Apostolic Tribunal, that the Religious Institute amply supported and supports Sister Petitioner.

14. Therefore, lest this issue be protracted further, which no longer seems to have any procedural foundation, the parties are advised to—under the leadership of the Apostolic Nuncio in Mexico, who has already been informed of the cause, and who may be asked to bring to a close this pastoral ministry of charity—, reach an agreement as soon as possible.

15. Having carefully weighed everything said in law and in fact, the undersigned Fathers Auditors of the *Turnus* decided to respond to the questions presented to them as they respond:

> **TO THE FIRST:** THERE IS NO PROOF OF NULLITY OF THE DECREES MENTIONED ABOVE;
>
> **TO THE SECOND:** THE DECREE OF THE *PONENS* OF 15 DECEMBER 1999 HAS NO FORCE UNDER THE PRESENT CIRCUMSTANCES.

And they ordered this decree to be notified to the Promoter of Justice, to the curator and *ex officio* advocate of the petitioner, and to the *ex officio* advocate of the respondent, to the parties themselves, through the competent Curia, and directly to the Apostolic Nuncio in Mexico, with respect to all its legal effects.

Given in Rome, at the seat of the Tribunal of the Roman Rota, on 10 march 2006.

Iosephus M. Serrano Ruiz
Iosephus Huber
Ioannes Baptista Defilippi
Aegidius Turnaturi
Gregorius Erlebach, *Ponens*

Studia canonica 47 | 2013, pp. 511-526
doi: 10.2143/STC.47.2.3025864

JURISPRUDENCE — VI

Sentence *coram* Arellano Cedillo, 18 October 2011, (Mexico)[1]

Just and Equitable Subsidy to an Exclaustrated Religious

1 — *The Facts*

1. Sister Gracia Sanchez, born on 12 December 1938, entered the Institute of Pontifical Right, "Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe," and made her perpetual profession on 8 December 1961.

From 1971 she suffered from "chronic depressive neurosis." The Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life granted her *exclaustration ad nutum Sanctae Sedis* "as long as the necessity perdured."

In 1988 an agreement between the Institute and the Sister's family was reached, among other things, for the payment of a daily sum of $10.00 for the Sister for two years.

When dispute arose concerning this issue, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life claimed competence in the matter, but finally the Roman Rota declared itself competent in the matter and raised the daily sum first to $15.00 and then to $25.00 to be given to the Sister.

2. However, then on May 1991 the same Sister presented a *libellus* before this Apostolic Tribunal by which she vindicated her rights flowing from her religious profession against her Institute, that is, against the Superior General. On 5 February 1992, the Rotal *Turnus coram* Bruno[2] rejected the *libellus* declaring the Roman Rota incompetent, but the subsequent *Turnus coram* Pompedda, after weighing the factual circumstances differently,

[1] Sentence *c.* Arellano Cedillo, 18 October 2011, (Mexico); Prot. No. 16.314. English trans. by Rev. Augustine Mendonça, JCD. Translated and published with permission of the Dean of the Roman Rota.

[2] See Decree *c.* Bruno, 5 February 1992, in *RRT Decr.*, 10 (1992), pp. 8-10.

admitted the *libellus* on 25 November 1992.[3] Then this case was prosecuted before the *Turnus coram* Pompedda.

Both parties were given free legal assistance, while a curator was also constituted for the Sister petitioner in the person of her Rotal advocate.

On 23 July 1993, Pompedda, the *Ponens*, determined that the respondent party must pay a provisional daily allowance of $15.00 to the petitioner.

On 16 December 1993, the object of the trial was established as follows: "1) Whether and how moral and spiritual assistance due to the petitioner should be provided for by the respondent party; 2) Whether and how the physical and psychological medical treatments necessary for the petitioner should be provided for by the respondent party; 3) Whether or how much should the respondent party pay to the petitioner under the title of living expenses."

3. After a new *Ponens*, namely López-Illana, was appointed, the advocate of the respondent party moved an exception of nullity of the decree of the *Turnus* dated 25 November 1992 and absolute incompetence of the Roman Rota in this case. In the meantime, the new *Ponens* admitted the instance of the petitioner and on 13 December 1999 raised the daily living allowance in the sum of $25.00 in favour of the petitioner; and on 29 December 1999, the advocate of the respondent party placed recourse before the same *Turnus* against this decree.

The *Turnus coram* López-Illana was raised to five Auditors and on 26 January 2001 it affirmed its absolute incompetence without addressing other questions.

The petitioner did not keep quiet; she placed recourse before the following *Turnus*. The cause was deferred to the *Turnus coram* Boccafola, which—also consisting of five Judges—declared on 6 June 2002 the preceding decree of 26 January 2001 null and confirmed the competence of the Rota in this case.

4. Thus, the competence of the Roman Rota having been confirmed, the cause was remitted to the preceding *Turnus coram* López-Illana.

Having bypassed other issues, one must mention the revocation of the decree of exclaustration made on 15 June 2001 by the above said Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, and because of this the advocate and curator of the petitioner presented on 16 May 2005 a request for the revocation of the concordance of the doubt. The advocate of the respondent party however insisted on resolving the question of nullity of the decree of the *Ponens* of 13 December 1999 that was proposed before.

3 See Decree *c*. Pompedda, 25 November 1992, in *RRT Decr*., 10 (1992), pp. 194-196.

5. On 10 March 2006, he Rotal *Turnus coram* Erlebach, also *coram quique*, declared valid the two decrees issued on 23 July 1993 and 13 December 1999 concerning the living allowance. At the same time it determined that the decree of 13 December 1999 no longer had any force from 15 June 2001, because on this date the Congregation for the Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life had revoked the exclaustration.

At the request of the advocate and curator of the petitioner, and having heard both the advocate of the respondent party and the Promoter of Justice, a completely new object of the trial was determined on 13 November 2006 to be resolved through a definitive sentence, namely: "*Whether and how much [daily allowance] should be paid to the petitioner by the Institute.*"

6. After the cause was properly instructed, the *Ponens* decreed on 18 November 2010 the publication of the acts of the cause and of the process.

Finally, after the Promoter of Justice and the advocates have presented in writing their observations, the cause is proposed to the Undersigned to be resolved in this grade of jurisdiction under the formula of doubt reported above.

2 — *The Law*

7. According to canon 670, "An institute must supply the members with all those things which are necessary to achieve the purpose of their vocation, according to the norm of the constitutions," and among the things that are necessary are enumerated those which pertain to spiritual life, apostolate, and health and other, including material, necessities.

The canon explains in a clear and precise form what is involved in the obligation in the strict sense for all members and for the Church, because of the acceptance of members made in its name.

The Dogmatic Constitution *Lumen gentium* of the Second Vatican Council teaches, "These families in fact

2 — *In iure*

7. Iuxta can. 670, "Institutum debet sodalibus suppeditare omnia quae ad normam constitutionum necessaria sunt ad suae vocationis finem assequendum," et inter ea, quae necessaria sunt enumerantur quae pertinent ad vitam spiritualem, ad apostolatum, ad salutem et ad ceteras necessitates, etiam materiales.

Canon in luce ponet in forma clara et praecisa quod agitur de obligatione sensu stricto, pro omnibus sodalibus et pro Ecclesia, ob rationem acceptationis sodalium in nomine suo factae.

Docet Constitutio dogmatica *Lumen gentium* Concilii Oecumenici Vaticani II: "Illae enim familiae

offer their members helps for a more stable and solid way of living, a well-proven teaching in order to pursue perfection, a brotherly communion in the army of Christ, a freedom fortified by obedience, so that they may be able to securely fulfill and faithfully safeguard their religious profession and to advance on the road of love by rejoicing in spirit" (*LG* n. 43).

A religious institute is a family in which all members live a life in the spirit of brothers and sisters in communion with Christ (cf. can. 602). An Institute is bound by an obligation to provide the members with everything that is necessary, in accord with the norms of the Constitution, to attain the goal proper to their vocation, keeping in mind the legitimate needs of every member. What is stated here is an obligation of natural justice, formally sanctioned by the law of the Church, and to this obligation corresponds the right which the members have, which no one may violate.

8. Besides a grave cause, an imposed exclaustration requires also the observance of equity and charity. An appeal to equity and charity is best understood within the context of the gravity and quality of the cause of exclaustration.

In fact, canon 686, §3 requires the existence of a grave cause, but with the observance of equity and charity. Wherefore, "when it is a question of a means to oblige a sick person, who disrupts common life, to seek treatment, equity and charity require that

sodalibus suis adminicula conferunt stabilitatis in modo vivendi firmioris, doctrinae ad perfectionem prosequendam probatae, communionis in militia Christi fraternae, libertatis per oboedientiam roboratae, ita ut suam religiosam professionem secure implere et fideliter custodire valeant, atque in caritatis via spiritu gaudentes progrediantur" (*LG* n. 43).

Institutum religiosum est familia, in qua omnes sodales vivunt vitam fraternae communionis in Christo (cf. can. 602). Institutum obligatione tenetur sodalibus suppeditare ea omnia quae, spiritualiter ac materialiter, ad normam Constitutionum, necessaria sunt ad finem propriae vocationis assequendum, prae oculis habitis legitimis necessitatibus cuiusvis sodalis. Quod heic statutum est, obligatio est iustitiae naturalis, formaliter a lege Ecclesiae sancita, cui, in sodalibus, respondet ius, quod nemini licet violare.

8. Exclaustratio imposita, praeter gravem causam, requirit etiam aequitatis et caritatis observantiam. Appellatio ad aequitatem et caritatem bene intelligitur in contextu gravitatis et qualitatis causae exclaustrationis.

Reapse can. 686, §3 requirit exsistentiam causae gravis, sed firmis aequitate et caritate. Quam ob rem: "quando si tratti di un espediente per obbligare a curarsi una persona malata che danneggia la vita comune, l'equità e carità richiedono che i

the superiors take special care of such a person; she is not to be treated like other religious who are punished by means of disciplinary measures. It would not be fair to take advantage of the occasion to free oneself and it would not be charitable if one who is in greater need than others is left to her own distress" (J. Torres, "Procedimento di esclaustrazione del religioso," in *Informationes SCRIS*, 18/1 [1992], pp. 69-70).

superiori prendano cura speciale di tale persona; essa non deve venire trattata alla stregua di altri religiosi colpiti da provvedimenti disciplinari. Non sarebbe equo approfittare dell'occasione per liberarsene e non sarebbe salva la carità se colui che è bisognoso più degli altri venisse abbandonato alla propria tristezza" (J. Torres, "Procedimento di esclaustrazione del religioso," in *Informationes SCRIS*, 18/1 [1992], pp. 69-70).

Evangelical charity that is liberal, generous, besides nature, is superior to all justice. But also equity should not only be human but also besides nature, by reason of the person involved and the goal of the action.

Evangelica caritas larga, generosa, praeter naturam, superior omne iustitia est. Sed etiam aequitas esse debet non tantum humana sed etiam praeter naturam, ratione implicatae personae et finis actionis.

In general what is given to a religious should be sufficient to lead a new life with dignity. Therefore, one must consider all the circumstances: of the age of the dismissed religious, of her health, of the conditions, of the environment, of the time of religious profession in the institute, of economic possibility, etc. Charity demands of the Institute to assist a dismissed member especially if, during the long time spent in the institute, the health and personal condition of the member suffered harm.

In genere, id quod religioso datur sufficiens esse debet ad novam dignam vitam permittendam. Ideoque, omnium circumstantiarum ratio habenda est: aetatis religiosi dimissi, salutis conditionum, ambitus, temporis proffesionis religiosae in instituto, oeconomicae possibilitatis, etc. Caritas ab Instituto succurrere sodali dimisso exigit maxime si sodalis, perdurante longo tempore in instituto elapso, valetudo et res personalis detrimentum accepit.

It is established from the same canon 670 that "concretely, the duty of the Institute toward its own members obliges it to offer whatever is necessary for the spiritual life, for the apostolate, for the health, and for every situation of any order—therefore also of the material order—in

Ex eodem can. 670 evincitur quod "in concreto, il dovere dell'Istituto verso i propri sodali impegna a procurare quanto è necessario per la vita spirituale, per l'apostolato, per la salute, e per ogni situazione di qualsiasi ordine — ideoque etiam ordinis materialis — in cui si pos-

which the members may find themselves" (cf. E. Gambari, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano, 1986, p. 304).

Therefore, among the juridic effects of exclaustration one finds: the Institute must financially assist the members, if they are in need.

9. Canon 689, §3 states: "If, however, a religious becomes insane during the period of temporary vows, even though unable to make a new profession, the religious cannot be dismissed from the institute," and this must be stated therefore *a fortiori* in the case of a religious who has already made the perpetual profession; wherefore the Institute is bound to care for, defend and shelter that religious as long as such a state perdures.

This state includes not only a case of insanity with manifest symptoms, but also the less serious state, whenever it takes away the capacity to intend and to will.

Even cases in which a member is affected by any psychological illness, which renders the life of that member in a religious house very difficult and impossible are likened to insanity.

A case of insanity is considered by the legislator with particular attention due to reasons of humanity. This prescript is new, that is to say, it was not contained in the old Code, and it receives the norm from the Congregation for Religious issued on 5 February 1925 (*AAS*, 17 [1925], p. 107).

sano trovare i sodali" (cf. E. Gambari, *I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni*, Milano, 1986, p. 304).

Ideoque, inter efectus iuridicos exclaustrationis invenitur: institutum assistere oeconomice debet sodalibus, si necessitatem habeant.

9. Canon 689, §3 statuit: "Si vero religiosus, perdurantibus votis temporariis, amens evaserit, etsi novam professionem emittere non valeat, ab instituto tamen dimitti non potest," quod ideo a fortiori asserendum est si religiosus iam professionem perpetuam emiserat, quapropter Institutus tenetur ad eum sustinendum, defendendum ac tegendum usque perdurante illo statu.

Comprehenditur haud tantum casus amentiae cum evidentibus symptomatibus, sed etiam ille minus accedens, quotiescumque capacitatem intendendi et volendi tollat.

Casui amentiae aequiparantur etiam casus, in quibus sodalis affectus est quolibet morbo psychico, qui vitam eiusdem sodalis in domo religiosa valde difficilem vel impossibilem reddat.

Casus amentiae a legislatore consideratur particulari cum attentione ob rationes humanitatis. Hoc praescriptum est novum, idest haud contentum erat in vetere Codice, et recipit normam Congregationis pro Religiosis diei 5 februarii 1925 (*AAS*, 17 [1925], p. 107).

One must uphold equity and charity in this process. In this case it is difficult to observe charity. One must take into consideration the status of the person, his or her character, state of physical and psychological health, capacity to change. Equity also must be expressed by considering the time when exclaustration was requested.

Moreover there is a question of what harm the revocation of exclausatration could have caused to the Sister. She was not able to return to the convent of the Institute in that condition and she lacked the active and passive voice. In the new situation she no longer lacks the active and passive voice and can return to life in the community of her Institute.

10. In order to safeguard the necessary equity toward the religious, the common praxis of the Congregation desires that:

a. proofs concerning the existence of a clear cause are collected through confirmation and omission of the fact, with depositions, testimonies, documents and expert reports;

b. the facts and proofs must be shown to the religious.

Exclaustration imposes on the religious partial limitation of religious obligation and discipline. Indeed, it is a matter of mitigation more or less profound, but there is no total dispensation. The exclaustrated person remains a religious, is bound to observe his or her vows and obligations arising from the profession,

In hoc processu asserere oportet aequitatem et caritatem. In hoc casu difficile est caritatem servare. Considerari debet peculiaris status personae, eius character, status salutis physicae et psychicae, capacitas corrigendi. Aequitas etiam exprimi debet consideratione temporis exclaustrationis quae petita est.

Praeterea quaestio habetur quodnam gravamen revocatio exclaustrationis pro Sorore aferre potuerit. In illa condicione non poterat redire ad conventum Instituti et carebat voce activa et passiva. In nova condicione non amplius caret voce activa et passiva et redire potest ad vitam in communitate sui Instituti.

10. Praxis communis Congregationis ad tutelam necessariae aequitatis pro religiosis, sollicitat quod:

a. habeantur collectae probationes de exsistentia causae argutae per confirmationem et omissionem facti, cum depositionibus, testimoniis, documentis et peritis;

b. exhibenda sint facta et probationes religiosi.

Exclaustratio in religiosum comportat limitationem partialem obligationis et disciplinae religiosae. Etenim, agitur de mitigatione plus minusve profunda, quin vero dispensatio totalis consequatur. Exclaustratus pergit ut religiosus, ad observanda eius vota et obligationes orientes a professione tenetur,

excluding those that are incompatible with the new condition of life.

According to the mind of canon 689, §3, the Institute is bound by the obligation to offer the member assistance in some house of the Institute, if his or her conditions permit it, or in some other house outside the Institute, or, in serious cases, through admission into a psychiatric hospital.

It is evident that, if the above mentioned canon is valid for religious who have pronounced temporary vows, this is also valid, certainly with a greater reason, for religious who have pronounced perpetual vows.

An insane person is indeed incapable of intending and willing, wherefore is not able to renew perpetual profession, and certainly cannot be dismissed from the institute. The institute must assume responsibility for that member.

11. For granting the so-called stay "outside the house" ("*extra domum*"), which is limited (mostly) for one year, there must be a just cause, except when it is requested "because of treatment of an illness," which is therefore regarded as "serious," like the one necessary for granting exclaustration by the Holy See. The illness mentioned by the canon is either physical or psychic, and "it can last until it is effectively cured" (D.J. Andrés, *Il diritto dei religiosi. Commento esegetico al Codice*, Roma, 1996, p. 434).

As to the rights and obligations during the period of stay "outside the

praeter illas insociabiles cum nova conditione vitae.

Iuxta mentem can. 689, §3, Institutum obligatione tenetur ei assistentiam praebedi in aliqua domo Instituti, si eius condiciones id permittunt, vel in alia domo Instituto externa, vel, in casibus gravibus, per receptionem in nosocomio psychiatrico.

Manifestum est quod, si praefatus canon valeat pro religiosis qui vota temporaria fecerunt, hoc etiam, immo maiori ratione, pro religiosis valet qui vota perpetua emiserunt.

Amens, enim, incapax est intendendi et volendi, quapropter non potest professionem religiosam renovare, et minime ab instituto dimitti non potest. Institutus assumere debet responsabilitatem sodalis.

11. Pro concessione sic dicti "extra domum," quae limitatur (ut plurimum) ad annum, iusta causa oportet existat, nisi "causa infirmitatis curandae" petatur, quae ideo consideratur "gravis," sicut illa necessaria pro concessione exclaustrationis a Sancta Sede. Infirmitas de qua loquitur canon, est sive illa physica sive psychica, et "può durare finché sarà effettivamente guarito" (D.J. Andrés, *Il diritto dei religiosi. Commento esegetico al Codice*, Roma, 1996, p. 434).

De iuribus et obligationibus, perdurantibus "extra domum" vel

house" ("*extra domum*") or exclaustration, "The members of an Institute, even when they are given the indult of exclaustration, remain under the care of and dependent on their proper Superiors, who have the obligation to make provision even for their material sustenance according to equity and charity"—indeed even according to justice (cf. Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura, Decree in a case from Padova, 20 February 1992, prot. 22851/91 CA) —, and it is affirmed: "In this sense the monthly allowance payed to the diocesan priests by the Institute of clergy maintenance provides a parameter of reference ..." (cf. Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, Letter, 13 September 1991 to this Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura).

exclaustratione, "I membri dell'Istituto, anche se exclaustrati, rimangono sotto la cura e la dipendenza dei propri Superiori, ai quali corre l'obbligo di provvedere anche al mantenimento materiale secondo equità e carità" — immo et iustitiam (cf. H.S.T. Patavina decr. diei 20 februarii 1992, prot. 22851/91 CA) —, et affirmatur: "In questo senso si indica come parametro di riferimento l'assegno mensile corrisposto ai sacerdoti diocesani dall'Istituto di sostentamento del clero..." (cf. Litt. Congr. IVC-SVA diei 13 septembris 1991 ad H.S.T).

As to the cessation of the so-called stay "outside the house" ("*extra domum*"), because it is a matter of imposed exclaustration, "The duration depends on the decision of the Holy See and for the Institute of diocesan right on the bishop; it can be imposed for a determined or indeterminate period of time" (Gambari, *I religiosi nel Codice*, p. 348).

Quoad cessationem sic dicti "extra domum," cum agitur exclaustratione imposita, "La durata dipende dalla volontà della Santa Sede e per gli Istituti di diritto diocesano dal Vescovo; può essere imposta per un tempo determinato o indeterminato" (Gambari, *I religiosi nel Codice,* p. 348).

"It is helpful to remember — E. Gambari continues to write — that the leave of absence can be withdrawn by the Major Superior when he or she considers it opportune and also the religious can decide to return, indeed he or she has the right to return to the religious house before the end of the permission" (ibid.,

"Conviene ricordare — scribit adhuc E. Gambari — che il permesso di assenza può esser ritirato dal Superiore Maggiore quando lo crede opportuno e anche il religioso può fare ritorno, anzi ha diritto di ritornare, alla casa religiosa prima della scandenza del permesso" (ibid., p. 285), dum exclaustratus a

p. 285), while the one exclaustrated can obtain from the competent authority the revocation of the decision, when the grave reasons have ceased, because of which the exclaustation was imposed, certainly if the exclausatration was granted by the Holy See "for the duration of its cause, it ends with the cessation of such a cause" (Andrés, *Il diritto dei religiosi*, p. 480).

competenti auctoritate obtinere potest revocationem decisionis, cessatis gravibus causis, ob quas imposita erat exclaustratio, immo si exclaustratio a Sancta Sede concessa fuerit "per il tempo che duri la sua causa, si conclude con la cessazione di tale causa" (Andrés, *Il diritto dei religiosi*, p. 480).

It should be noted that in view of this canon the condition of a religious residing outside the community is more favorable than the condition of an exclausatrated religious.

Bene notetur oportet condicionem alicuius religiosi vi huius canonis extra communitatem commorantis favorabiliorem esse quam condicionem religiosi exclaustrati.

3 — *The Argument*

12. Sister Gracia entered the Institute of "Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe" at the young age of fourteen (14). She made her perpetual profession in 1961 in that Institute and remained in it until 1982. Therefore, the petitioner remained in the community of her Institute and offered her services to the same Institute for thirty years.

The petitioner manifested the first symptoms of her psychological illness in 1971, that is, ten years after pronouncing her perpetual vows, and psychological treatments began from 1975: "They arranged psychiatric treatment with Dr. Roberto Ramirez for me and I trusted in the help he offered me," and adds: "without any explanation they suspended my psychiatric treatment" (Summ I. p. 16).

In her written statement the petitioner explains that in a state of grave depression she attempted suicide twice: "In September of 1976 ... after having had periods of severe depression, I made attempts on my life with an overdose of tranquillizers" (Summ I, p. 17), as a consequence of this action, she was committed to a hospital for the mentally ill for two months: "I remained hospitalized in the neuro-psychiatric clinic [...] due to deep depression and was isolated from my family for three (3) months" (Summ. II, p. 159).

13. During this period Sister Gracia was treated by different doctors, and during the pathological state Sister was treated with "Lithium Carbonate,"

that is, typical drug for the treatment of major depression (cf. Summ. I, p. 17), "Mipramina" (cf. Summ. II, p. 98) and other typical drugs for the treatment of depressive psychosis (cf. Summ. II, pp. 76 - 94; 175- 184).

The Psychologist, Dr. Angela Martinez described the personality disorder of the petitioner in this way: "She suffers from an imbalance in the Nervous System causing Hysterical Neurosis" (Summ. I, p. 26).

The second expert, Dr. Alesandro Himenez, prepared an expert report, substantially confirming the diagnosis of the preceding expert. According to this expert, the pathology had affected the petitioner's psychic capacity: "... exhibits an episode of neurosis with the characteristics of a severe depression, here one finds features of weakness, fear, feelings of inadequacy, which manifest in physical discomforts and usually uses of somatization defenses, which are aggravated by the presence of severe anxiety and tension which she is unable to control" (Summ. I, p. 38).

The third expert, Dr. Felix Cardoza, examined the personality of the petitioner very carefully and concluded that she was affected by a serious personality disorder and described her pathology as "Chronic Depressive Neurosis" (Summ. I, p. 40), adding that "she had not had any specific medication and therefore its evolution had been unfavourable" (Summ. I, p. 36). And in his response to the letter of the Tribunal, dated 25 April 1990, the expert confirms his diagnostic opinion, stating that: "Sister Gracia Sanchez suffers from an affective disorder of a chronic depressive type" (Summ. I, p. 69), and, as to the possibility of her returning to the community: "The patient exhibits significant psychological fragility" (ibid.).

According to Us the Judges, the diagnosis of the expert is concordant with the actual state of the petitioner during her religious life, in as much as it is based on the facts and descriptions of the petitioner's nature, as testified by everyone. The behaviour of the petitioner was in fact making community life intolerable and impossible, and the nature of such a way of life, according to the opinion of the experts in psychiatry and psychology, determined the existence and specific nature of the psychological disorder in the petitioner and defined its influence on community life.

14. The witnesses that were heard confirm such a depression of the petitioner and from the beginning of her sickness she manifested many symptoms. The witnesses, to the extent they were informed, fully confirmed the sincere statements of the petitioner.

Witness, Maria Gonzales, the petitioner's niece, in her deposition declares: "She suffers from chronic depression ... She has to be controlled, she must take her medications, and must have medical supervision" (Summ. II, pp. 226-227).

Carolina Sanchez, the petitioner's sister, confirms the psychological state of Sister Gracia: "Chronic depression for about thirty (30) years; since before she left the Institute" (Summ. II, p. 231).

Similarly, the sister of the petitioner, Clara Sanchez reports: "Depression ever since she left the Institute, in fact the Institute spoke to my parents and me, telling us that if we did not take her to live at home, she would be committed to a mental asylum" (Summ. I, p. 235).

The witness Francisco Menendez, a nephew of the Sister, says that the petitioner "suffers from depression and nervousness" (Summ. II, p. 242).

15. The Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, then for Religious, provided for her life as a religious by granting her an indult on 31 July 1984, at the recommendation of the Moderator General of the Congregation, so that, in view of her delicate psychological condition, she may live in a state of exclaustration as long as it was necessary.

Having considered the very serious condition of Sister Gracia's illness, her legitimate Superiors and the competent Dicastery of the Roman Curia, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, granted her in mid 1988 the exclaustration *ad nutum Sanctae Sedis* "as long as the necessity perdured," and correctly proceeded in accord with the norm of canon 686, §§1 and 2, and canon 687, with the permission given to the petitioner to live outside the community.

But, at the same time it ordered: "However, since the sister continues to belong fully to her Congregation, albeit she is outside for reasons of health, she must be cared for spiritually and fraternally in such a way that she is visited frequently and is provided with whatever is necessary for medical expenses and for a dignified way of living, whether she resides with her family as the doctors advise or she lives in some other place." And in 1988 an agreement was reached between the Institute and the family of the Sister for a two year period to pay a daily allowance of $10.00 to the Sister.

Sister Gracia, however, enfeebled by the psychological disorders, thought that her Religious Institute should offer her sufficient financial help and moral solidarity, as the decree of 31 July 1984 of the Congregation for Institutes of Consecrated Life had required.

Moreover, the Congregation for Institutes of Consecrated Life, in its letter of 5 February 1991 had noted: "This Congregation, because of its competence, will ensure that it will maintain due equity and charity" (Summ. I, p. 78). And consequently, indeed with logical reasoning and juridic conclusion, the distinguished Congregation then admonished the Institute of its

obligation, indeed out of justice, to provide for the spiritual well-being and health of its member.

However, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life revoked the exclausatration and explained the matter to the Sister in its letter of 15 June 2001 as follows: "[This Congregation] has judged it appropriate to revoke the exclaustration *ad nutum* granted to her in 1984 ... In recent years, the new universal law of the Church has considered the fact that the reason of sickness does not necessarily require exclaustration, inasmuch as the Superiors have the faculty to grant a sick religious the absence from the community in case it would be appropriate for the well-being of the religious and of the community" (Summ. II, p. 42), and Sister Gracia Sanchez had to return to the Convent, it was for this reason the Sister would be living illegitimately outside the Convent, as the Superior of the Institute states: "I would like to have the situation of Sister Gracia Sanchez regularized because she is illegitimately outside the community, and to have her seek permission to remain outside as the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life says" (Summ. II, p. 252).

16. In her letter of 6 January 1990, the Superior General, Magdalena Benitez Morales, states that, "Due to her illness, the Sister cannot live a religious and community life. This has been proven by the fact that on three (3) occasions when she had lived outside the Institute she had been better" (Summ. I, p. 52).

The adverse party maintains that, with the revocation of her exclaustration, Sister Gracia Sanchez no longer enjoyed the title for retaining the canonical pension as long as she lived outside the Institute without legitimate permission. If this were so, the Institute, having considered her refusal to return to the Institute, should have initiated the procedure for dismissal (cf. cann. 694-700), but the Institute did not initiate this procedure.

Evidently, as understood from the above mentioned canon 689, §3, the supervening state of insanity impedes a religious from being dismissed after the temporary profession; but, if it were so, even the consent given by the Sister *sub cautela* to revoke the exclaustration has no juridic efficacy. Therefore, the Institute should support the petitioner even though it is impossible for her to return to the Institute.

The above argument is confirmed by the consideration that the right to necessary sustenance drawn by the petitioner, arises from the personal state, that is, of a Religious, who must receive sustenance from the Institute and not from the family or through personal activity. This right however originates from the religious profession itself which is accepted by the Superior.

The decree of exclaustartion allows changes only to the modalities by which the sustenance must be given, namely not through common life but through daily allowance.

Both the Superior General and the local Superiors admit that it is impossible for the petitioner to return to the Institute because of the psychological illness of the same petitioner.

It is clearly evident from what has been said above that the Religious Institute of Sisters of Perpetual Adoration of Guadalupe is bound by the obligation to provide economic support to the petitioner until death. The reasons are:

a) The petitioner lived for the service and benefit of the above said Institute for many years of her life (from 1952 to 1982);

b) The petitioner became a victim of the psychological illness in 1971, that is, ten years after professing her final vows. According to law, which we use, the petitioner cannot be dismissed from the Institute, because the psychological illness appeared several years after the pronouncement of temporary vows (cf. can. 689, § 3). Therefore the Institute should support the petitioner even if it is impossible for her to return to the Institute;

c) The economic sustenance of the petitioner is not a question of charity, but it is a question of justice. After thirty years of service by the petitioner in the Institute, now the same Institute cannot shirk its responsibility toward the petitioner, nor can it act as if the petitioner had never existed!

17. It is evident that the petitioner, for reason of her health (for she was born in 1938) and because of her serious psychological condition, now cannot be employed in order to earn economic sustenance. For reasons indicated above, the Institute has the obligation to sustain the petitioner until her death.

In the concrete, the issue is how much money should be given by the Institute for the equitable sustenance of the petitioner. We must note here that this is not a matter of determining the so-called minimum wage, because everyone knows that today no one—therefore, not even a religious member—can live with dignity solely through a minimum wage.

What is the "minimum wage"? What is the "minimum wage" in Mexico for teachers? The minimum wage is what is sufficient for the worker and his or her family to live with dignity. The minimum wage for teachers in the country is US $7 per day (cf. Summ. I, p. 31; Summ. II, p. 70-71; 169-174), and for the petitioner, according to her deposition, it is: "US $3 per day, the equivalent of US $90 per month" (Summ. II, p. 163).

Even the ecclesiastical tribunal of the country considered the principal facts concerning food allowance of Sister Gracia Sanchez, and declared: "In the opinion of this court, it is not sufficient to assign a general minimum wage of the area where she lives [...] because currently everyone knows that this rate is a legal fiction of the many that exist in our country: the truth is that with a little less than ten thousand (10,000) pesos per day, one can barely have enough to eat, giving him or her no room for other daily expenses, such as transport, hygiene, clothing, etc." (Summ. II, p. 109). Certainly, this conciliatory proposal was not accepted by the Institute, but, it came not from the parties but from the tribunal.

On the other hand, the Superior of the Institute states in her testimony that Sister Gracia Sanchez: "must work, because the same doctor who treated her recommended that she work for her own benefit as a part of the treatment. Furthermore, work is an integral part of the manifestation of poverty according to our Institute" (Summ. I, p. 126); therefore, according to the Superior, she had to work, but evidently not in the schools of the Institute: "Sister Gracia Sanchez can work normally, although not in any one of our schools for fear of her behaviour in the presence of students and the requirements of the community life" (Summ. I, p. 60).

Rather the issue here is to establish the criterion, as objective as possible, to determine the amount of money owed to the petitioner for her sustenance.

The undersigned Fathers Auditors think that this criterion, which is as objective as possible, is provided by the so-called "OCSE table" (Organization for the Cooperation and Economic Development), which calculates the so-called "average net salaries" and indicates the so-called "values expressed in Dollars referred to a single employee without any family dependents, calculated in proportion to the purchasing power" (cf. *ocse-stipendi-medi-netti*).

According to the above said OCSE table, in the country in question the average salary per annum is US $9,716.00. Therefore, the Undersigned think that the monthly sum of US $810.00 is the amount of money necessary for the petitioner to live with dignity, and to this must be added also the cost of the so-called "medical insurance."

18. After carefully considering everything said both in law and in fact, having weighed both the *vota pro rei veritate* presented by the Promoter of Justice and the written defences that were submitted, the undersigned Prelates Auditors of the *Turnus*, sitting for the Tribunal and having only God

before their eyes, having invoked the Holy Name of Christ, decide and definitively decree responding to the proposed doubt:

> **AFFIRMATIVELY** TO THE FIRST, THAT IS, THE PENSION WITH THE ATTACHED SOCIAL OBLIGATIONS MUST BE PAID BY THE INSTITUTE. TO THE SECOND, THE AMOUNT OF DAILY ALLOWANCE IS US $27.

We pronounce thus, mandating the local Ordinaries and Administrators of Tribunals to notify this Our definitive sentence to all those who have interest in this case, and to execute it with respect to all its legal effects.

Given in Rome, at the seat of the Tribunal of the Roman Rota, on 18 October 2011.

Ioannes Baptista Defilippi
Abdou Yaacoub
Michaël Xaverius Leo Arokiaraj
Alexander Arellano Cedillo, *Ponens*
Ioannes Vaccarotto

Studia canonica 47 | 2013, pp. 527-560
doi: 10.2143/STC.47.2.3025865

RECENSIONS — BOOK REVIEWS

Peter V. ARMENIO, *Histoire de l'Église*, Édition abrégée, Coll. Gratianus, Montréal, Wilson & Lafleur, 2012, 464 p. — ISBN 978-2-89689-060-6 — CAD $ 59,95.

Cette histoire de l'Église est la traduction française d'un des quatre volumes de la série Didache, un assortiment de « livres catholiques essentiels » produits à la demande de Francis Cardinal George, l'archevêque de Chicago, et publiés, dans leurs versions originales anglaises par le Midwest Theological Forum, une maison d'édition relevant de la prélature personnelle. Depuis sa sortie, en 2005, ce manuel d'histoire de l'Église catholique a bénéficié de recensions enthousiastes de la part de personnes représentatives de ses marchés cibles : étudiants des niveaux secondaire, collégial et universitaire, séminaristes, élèves inscrits dans un programme d'école à domicile (home-schooling) et leurs parents, adultes que le sujet intéresse.

Est-ce à dire que ce livre devrait également appartenir, à titre d'ouvrage de référence, à la bibliothèque personnelle de tout étudiant en droit canonique ? Peut-être est-ce là le message que Wilson et Lafleur ont voulu communiquer avec leur inclusion récente, dans la collection Gratianus, tant de la version originelle du manuel en anglais que d'une traduction française originale d'une version abrégée du même ouvrage. Or on sait que la série Gratianus a toujours été exclusivement constituée d'ouvrages spécialisés en droit canonique. Que vient y faire un manuel d'histoire ? Et un manuel d'exégèse biblique ? Est-ce trop s'avancer que d'y voir un témoignage d'une certaine conception de la formation des canonistes qui ferait une plus large place à ces sujets que ce n'est peut-être le cas à l'heure actuelle ?

Le mystère s'épaissit lorsque l'on commence à considérer l'aspect financier des choses. La firme Wilson et Lafleur est, en effet, une entreprise commerciale. Or on imagine mal qu'un tel projet puisse afficher autre chose qu'un déficit. Sans doute, les livres de la collection Didache se sont-ils bien vendus, dans les écoles secondaires américaines. Mais la situation qui prévaut dans le monde francophone laïcisé est bien différente. Songeant à des débouchés éventuels, job devrait peut-être commencer par dresser une liste des écoles secondaires du Québec où l'on enseigne l'histoire de l'Église...

De la France plutôt fermée à l'édition canadienne, il ne saurait être question et de l'Afrique indigente encore moins. On n'en admire que davantage le courage et la générosité de Wilson et Lafleur.

En même temps, il est permis de se demander dans quelles visées, pédagogiques ou autres, pourrait bien venir s'inscrire cette belle initiative saluée avec tambours et trompettes lors d'une cérémonie de lancement officiel qui s'est tenue à l'Université Santa Croce à Rome, le 5 mars 2012.

Quelques mots sur l'ouvrage proprement dit.

Son grand format ne doit pas donner le change : si l'on fait abstraction des très nombreuses illustrations, dont certaines remplissent des pages entières, des séries de questions de révision, des glossaires, etc., il ne nous reste plus qu'un texte d'une longueur très moyenne. Alors qu'à peu près tous les sujets pertinents y sont abordés, l'intérêt accordé à chacun varie beaucoup de l'un à l'autre. C'est ainsi que, s'il est un peu question d'Origène (12 lignes !), l'auteur ne dit pas grand-chose des événements marquants de la vie de ce dernier et encore moins des grands axes de sa pensée théologique. Par ailleurs — suprême ironie ! — ni Gratien, ni Raymond de Pennafort ne n'ont droit à ne fût-ce qu'une mention. (Le Gratien figurant à l'index des noms propres est un empereur romain du 4e siècle.)

Comme il fallait sans doute s'y attendre, les perspectives générales de l'ouvrage sont conservatrices et traditionalistes — d'où, notamment, la décision d'écrire une histoire de l'Église catholique, et non une histoire du Christianisme en général.

Le parti pris traditionaliste est partout évident. C'est ainsi que les données légendaires relatives aux pérégrinations missionnaires des apôtres sont présentées comme des faits — ce que contestent la plupart des tenants de la critique historique moderne.

L'ouvrage comporte tout un chapitre portant sur l'histoire de l'Église catholique américaine. On n'a pas jugé bon d'y ajouter quelques pages pour traiter de l'histoire de l'Église catholique au Canada. C'est dommage.

Pierre BELLEMARE

La giurisprudenza della Rota Romana sul matrimonio (1908-2008), Studi Giuridici 87, Vatican City, LEV, 2010, 316 p. — ISBN 978-88-209-8337-6 — € 40,00.

During two consecutive years at its annual convention in the fall (2008 and 2009), the Italian Canonical Association (*Associazione Canonistica*

Italiana) explored numerous particular questions of the matrimonial jurisprudence of the Tribunal of the Roman Rota. This was occasioned by the centenary of that apostolic tribunal's re-constitution by Pius X in his apostolic constitution *Sapienti consilio* (1908) and the birth in the following year of the annual publication of select decisions of the Roman Rota in the hugely important series *Decisiones seu sententiæ*.

Volume 83 of the Studi Giuridici series (LEV, 2009) furnishes the proceedings from the first of these two conventions, treating only defects of matrimonial consent. The present volume, which consists of the proceedings of the convention held on 7-10 September 2009 in Spoleto, covers a broader range of matrimonial questions addressed in Rotal jurisprudence. It includes articles examining the global contribution of Rotal jurisprudence to the concept of marriage (Urbano NAVARRETE), the incorporation of medical-psychiatric developments into canonical doctrine and jurisprudence (Andrea ZANOTTI), the pre-1983 jurisprudence on the notion of consensual incapacity (Angela M. PUNZI NICOLÒ), a synthesis of the doctrine and jurisprudence pertaining to the insufficient use of reason and grave defect of discretion of judgment (Giordano CABERLETTI, Rotal Judge) as well as the incapacity to assume the essential obligations of marriage (Massimo MINGARDI), jurisprudence concerning matrimonial impediments (Mario FERRANTE), the doctrine and jurisprudence pertaining in particular to the impediment of impotence as well as non-consummation (Alejandro ARELLANO CEDILLO, Rotal Judge), mixed marriages and in particular the impediment of disparity of cult (Maria L. TACELLI), canonical form and its defect (Miguel Á. ORTÍZ), and the convalidation of marriage (Daniele ARRU).

The value of synthetic investigations of jurisprudence such as these is underscored by the affirmations of Gian Paolo MONTINI, promoter of justice of the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura and one of the leading proceduralists of the world. There is danger in a tribunal developing its own jurisprudence in a manner autonomous from the apostolic jurisprudence of the Roman Rota, since this not infrequently can lead to the multiplication of grounds of nullity of marriage consent beyond what is established by the supreme legislator, even in conflict with the pontifical Magisterium pertaining to marriage. In this regard, the author described the Signatura's concerns over the use of a faux-ground of nullity in one English speaking tribunal called "inadequate consent amounting to simulation." With due regard for the just independence of each judge in adjudicating an individual cause, it necessary for ministers of justice always to think and act in accord with (never in opposition to) Rotal jurisprudence. They in fact participate in the Rota's provision for the unity of ecclesiastical jurisprudence (cf. *PB*, art. 126) by studying and being formed by Rotal jurisprudence.

Bearing in mind that no single Rotal decision constitutes "the jurisprudence of the Roman Rota" on a specific question, but that it is the constant and common juridical logic revealed in a complex of decisions, ministers of tribunals are highly aided by studies such as those included in this book. In fulfilling their obligation regularly to study Rotal jurisprudence (cf. art. 35 §3 of the Instruction *Dignitas connubii*), such studies can conveniently assist their efforts to identify this jurisprudence and its implications for the causes being treated in their tribunals.

William L. DANIEL

Javier OTADUY, *Lezioni di diritto canonico. Parte generale*, Giuseppe COMOTTI (trans.), Manuali 5, Venice, Marcianum Press, 2011, 210 p. — ISBN 978-88-6512-039-2 — € 26,00.

This book is an Italian version of the course notes of the author, who is a professor of general norms at the University of Navarra in Pamplona, Spain. It has not been published in the original Spanish, but it flows from an interest within the Faculty of Canon Law San Pio X in Venice to provide a good general manual. In a way that facilitates the deeper investigation of the reader, the book is divided into fifteen brief chapters, or lectures *(lezioni)*. Each chapter follows the same structure: concise discourse of the author, brief selected readings from *auctores probati* on the topic, and a short bibliography.

The fifteen chapters treat the following topics: 1) the canonical system in general, 2) the notion of the canonical norm, 3) the notion of law (or legislation), 4) sources of law (e.g., codes, liturgical books, concordats, etc), 5) the origin, establishment and cessation of canon law, 6) the effects of canon law (i.e., the creation of positive requirements, prohibitions, authorizations, penalities; conditions for validity or juridical capacity; the temporal, territorial and personal implications of laws), 7) the interpretation of canon law, 8) canonical custom, 9) the juridical act in canon law, 10) the (in)efficacy of juridical acts, 11) subjectivity in canon law (e.g., personality, capacity to act, etc), 12) the physical person in canon law, 13) the juridical person in canon law, 14) the classification, structure and governance of a juridical person, and 15) the flexibility of the canonical system (as seen, e.g., in the principle of canonical equity and the institutes of the privilege and dispensation).

This manual is an example of canonical instruction according to the *systematic method*, as distinct from the *exegetical method*. The latter consists of

the orderly commentary of the author or professor on the text of the law; the words used by the legislator are taken as the point of reference, and the penetration of the meaning of the words and application of laws are among the chief goals. The systematic method, in the first place, explores fundamental principles according to distinct branches of the canonical order (constitutional, sacramental, patrimonial, procedural, etc) as phenomena flowing from the canonical tradition and the living experience of the Church, and then evaluates their current application by the legislator. Accordingly, this book contains the full text of very few canons; rather it expounds upon principles and cites canons in order to illustrate their reception into the *ius vigens* and to furnish examples.

The author of this manual has been described as "one of the best minds in canon law today" (*StC*, 39 [2005], p. 374). That assessment is borne out in this book, in which the author concisely and simply articulates profound juridical phenomena, makes practical applications, and demonstrates the continuity of his thought with other respected sectors of canonical doctrine. It is highly recommended to all students of canon law at all levels, as well as all scholars seeking a secure and wise guide for deepening their understanding of the foundational components of the canonical system.

William L. DANIEL

Jean WERCKMEISTER (ed.)), *Décret de Gratien. Causes 27 à 36 , Le Mariage; Édition, traduction, introduction et notes,* Collection «Sources canoniques» 3, Paris, Édition Cerf, 2011, 768 p. — ISBN 978-2-204-09527-3 — € 59,00.

Gratian is an elusive figure in the history of medieval canon law and he has become even more shadowy in the past several decades, since apparently reliable knowledge has been questioned. The vast collection of canons attributed to Gratian, however, is certainly one of the most influential pieces of legal work in the Middle Ages. Despite its importance in the past, it is hardly accessible to modern scholars, since the sheer bulk of around 4000 canons forms an obstacle, especially to students.

The late Jean Werckmeister, professor of canon law at the University of Strasbourg, tries to facilitate access to one part of the *Decretum*, namely to the section on marriage law (CC. 27 – 36) in his new study. He divided his book in two parts. A shorter first one introduces the reader to the organization of the *Decretum*, the life of Gratian, and offers a brief introduction to some aspects of medieval marriage law (pp. 11 – 76). The second, substantially

longer part consists of an edition and translation of CC. 27 – 36 (without *De penitentia*) where Gratian dealt with marriage (pp. 77 – 699). The book is rounded out by a bibliography and indices of scriptural citations and material sources.

The introduction's focus lies on a summary of the textual development of the *Decretum*. Since A. Winroth discovered a first version of Gratian's work transmitted in four manuscripts, the academic debate about the making of the *Decretum* has come to life again. Werckmeister gives a fairly substantial overview of these discussions by presenting the state of research as well as the questions that remain open. For instance, the person named Gratian (was he bishop of Chiusi?[1]) is still as enigmatic as the date of the *Decretum's* compilation (1105? 1119? 1130s? 1150s?). Werckmeister also discusses the much debated manuscript St. Gall, Stiftsbibliothek, 673 and decides plausibly not to include it in his edition, since it does not seem to be the "Ur-Gratian" (p. 15f).

Werckmeister follows the current scholarly consensus on the existence of two versions. Those two identified recensions influence Werckmeister's edition in the second part. His edition is the first to acknowledge and attempt to represent the two recensions. He prints the first version in large type and the additions made in the second version in small type. By doing so, he allows a deeper insight into the development of the *Decretum* on marriage law.

Furthermore, Werckmeister sheds light on some aspects of medieval marriage law. He notes that Gratian did not build his decree around the impediments to marriage such as a vow of chastity (as the later decretists did). Werckmeister, however, calls attention to three points. First, Gratian highlights the importance of both consent and the act of sexual intercourse to contract a marriage. Thereby, he rejects the older legal opinion that mere consent is sufficient. Second, whereas the Second Lateran Council of 1139 prescribes the separation of a marriage violating an impediment (here a vow of celibacy), Gratian states that a marriage is indissoluble even if it contravenes a legal impediment. The sacrament, administered in the sexual intercourse of the spouses, is stronger than legal rules. Third, Werckmeister places Gratian at the vanguard of gender equality by giving the same rights to women as to men. In sum, Gratian presents a quite independent view on marriage law. Werckmeister judges the first version of Gratian less juridical and less legally strict than the second version, thereby agreeing with the impression of other scholars (pp. 46 – 66, 71 – 73).

1 Cf. the most recent article on Gratian's life: A. Winroth, Where Gratian Slept: The Life and Death of the Father of Canon Law, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 99, 2013, pp. 105 – 128.

There are, however, some points about which to be critical. First, the introductory chapter could have been documented with greater care: The reader might have expected some more proofs, and the annotations—especially to pre-Gratian canon law—are sometimes out of date: Since C. Rolker's seminal study "Canon law and the letters of Ivo of Chartres" (2010) the Parnomia can hardly be attributed to Ivo any longer (p. 21); the decree of Burchard of Worms should be cited according to the reprint by G. Fransen and T. Kölzer (1992) and not to the flawed print by J. P. Migne (Patrologia Latina 140) (p. 74); the old MGH Libelli de Lite-edition of the *De excommunicatis vitandis* (*Libellus XV*) by Bernold of Constance (ed. F. Thaner, 1892) is replaced by a new MGH-edition (ed. D. Stöckly, 2000) (p. 24); M. Brett and B. Brasington have edited the Panormia as well as the Decree of Ivo of Chartres (http://project.knowledgeforge.net/ivo), so that the erroneous reprints in the Patrologia Latina have become obsolete (p. 75f).

Second, Werckmeister produces a mixed text of manuscripts and editions as his 'edition'. He uses two manuscripts of the first version (Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A.I.402 and Admont, Stiftsbibliothek, 23 and 43; Paris, Bibliothèque Nationale, n.a.l. 1761 and Barcelona, Arxiu de la Corona d'Arago, Santa Maria de Ripoll 78 do not encompass the marriage-part) and the edition by Emil Friedberg (1879) for the second version. This edition, however, has been criticized for the use of only eight German manuscripts; therefore, it neither represents the earliest textual tradition of the finalized *Decretum* in the middle of the twelfth century nor satisfies the requirements of a modern edition. But since we do not have a better text of the *Decretum*, and since the text is fairly reliable and has been used for well over a century for Gratian scholarship, it seems plausible to use it (cf. p. 67). One might have wished, however, that Werckmeister had at least collated a few of the known early and good manuscripts of the later recension, as identified in the scholarship of T. Lenherr (Exkommunikations- und Depositionsgewalt der Häretiker bei Gratian und den Dekretisten, 1987), R. Gujer (Concordia Discordantium Codicum Manuscriptorum? Die Textentwicklung von 18 Handschriften anhand der D.16 des Decretum Gratiani, 2004) and others.

The other caveat is more severe. As Werckmeister notes, "[l]e text latin de notre édition est fondé sur celui de l'édition Friedberg" (p. 69). He augments this Friedberg-text with notes marking the variants in the two manuscripts of the first version. He produces thereby an 'edition' of the first version that contains spellings, words, and even phrases that are not found in the manuscripts. Two examples: Why does the edition of the first version have *Quod uero uouentes*, although Florence and Admont omit *uero*? (p. 78 n. 5, further examples: p. 80, n. 3, 9, 10, and 11, p. 102 n. 8, p. 168 n. 1 and

4, and more often.) And for what reason does Werckmeister not print a part of the first version at its original place, but rather include it at the place where it was found in the second version? (The sentence of first version *Post susceptum vero – prohibent copulari*, inserted between C. 30 q. 4 c. 5 and d.p. c. 5 (Florence A.I.402, fol. 84ra), has become C. 30 q. 3. c. 5 in the second version; Werckmeister only mentions this permutation in his notes [p. 304 n. 3, p. 298 n. 1]). Apparently, Werckmeister decided against replacing parts of his base text with key variants from the manuscripts of the first version. Therefore, 'his edition' is far from being "la première édition critique de la version courte du Décret", as he announces (p. 69). The mere list of canons of the first version provided by Winroth (The Making of Gratian's Decree, 2000, pp. 197 – 227) is more reliable and less confusing.[2]

A new, critical edition of the first and second version of the *Decretum* that meets philological requirements still remains a task. Until this task is fulfilled, scholars have to deal with manuscripts (and the edition by Friedberg). For students, especially French-speaking ones, however, looking for an easily accessible path to medieval marriage law, Werckmeister's introduction and translation of Gratian's *Decretum* is a piece of work that can be recommended.

Stephan DUSIL

Eduardo BAURA, *Parte generale del diritto canonico: Diritto e sistema normativo*, Subsidia Canonica 8, Rome, EDUSC, 2013, 439 p. — ISBN 978-888333-292-0 — € 28,00.

Baura is a professor on the Faculty of Canon Law of Santa Croce University in Rome and an expert on the general part of canon law, administrative law, and ecclesiastical circumscriptions. The title of the work, "general part of canon law," refers to matters relating to canon law in general which are applicable to the whole canonical system (e.g., the general norms on ecclesiastical laws and customs) as opposed to particular subjects governed by law (e.g., parishes, sacraments, dispensations, etc).

This is a textbook intended principally for licentiate students. In universities where the general part of canon law is not taught as such, the book could

2 Most recently, A. Winroth made a new attempt to edit the first version: https://sites.google.com/a/yale.edu/decretumgratiani/home; in January 2014 the editions of the *Distinctiones* and of some *Causae* were finished.

serve well as a text for an introductory graduate course in canon law and/or for part of a course on the general norms of law. A wider audience of canonists would also profit from it. The A. writes clearly and covers the subject matters without didacticism. It is not intended to be a work of scientific scholarship in the usual sense. There are no footnotes and only brief "bibliographical orientations" for the subjects covered. There are no indices.

The topics treated in the sixteen chapters, called "lessons," cover discrete but related topics and may be read independently of one another and without observing any particular order. They are: the systematic arrangement of the general part of canon law; the law and juridic relation (rights, justice, etc); juridic facts and human activity, juridic responsibility; time; the juridic act; the juridic norm; the normative activity of the Church; the articulation of the normative system of the Church; integrative norms of the normative system of the Church; the codification of the Church; promulgation and force of canon law; the efficacy of the law; the interpretation of law; cases of the inapplicability of the law (doubt, error, excusing and exempting causes); cessation of the law; and canonical custom. Some of these lesson titles are rather obscure and do not illuminate all the contents. For example, the lesson on the efficacy of the law includes a discussion of the juridical and moral efficacy of ecclesastical law, invalidating and disqualifying laws, the principle of the non-retroactivity of the law, and the passive subject of the law.

In the Introduction, the A. admits some of the limitations of the work but expresses his hope of "offering a new light on some much studied themes" in canon law by considering them *sub ratione iustitiae* (p. 11). I think readers will agree, in the end, that he has achieved this goal.

John M. HUELS

Massimo VALLERANI, *Medieval Public Justice*, trans. by Sarah RUBIN BLANSHEI, Studies in Medieval and Early Modern Canon Law, no. 9, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2012, xx, 380 p. — ISBN 978-0-8132-1971-4 — US$ 69.95

The present review is written from the point of view of a canonist interested predominantly in contemporary aspects of the ecclesiastical discipline. However, it is methodologically deficient to treat the *ius vigens* without having recourse to the canonical tradition as expressed throughout the centuries of the development of canon law. The present day commentaries and expositions of ecclesiastical procedures cannot separate themselves from their historical antecedents, limiting the historical treatment of canonical discipline to a narrow circle of specialists in the subject matter.

Medieval Public Justice treats on the public justice system of medieval Italian communes and states. As this specific subject matter may seem to be far removed from the proper area of canonical studies, one can ask about the direct link of the content of the book under review to the canonical realm. However as the development of canon law throughout the history was closely related to the development of the secular law, it proves beneficial to pay attention to the relevant aspects of civil law tradition. It has to be noticed that the time period under scrutiny in Vallerani's book coincides in part with the classical period of the development of canon law leading towards the gradual formation of the *Corpus iuris canonici*. Both systems, secular and ecclesiastical shared, therefore, the same historical, sociological and cultural milieu in which they grew and evolved. Indeed, the author makes numerous references to ecclesiastical procedures of the time, for instance, when he analyses the development of the inquisitorial system which was influenced by the decretals of Pope Innocent III. Also a look at the index reveals many other instances of referring to the ecclesiastical legal domain.

In particular this book stresses the two main types of procedures, accusation (*accusatio*), with a complaint made and carried in the court system by the adversarial parties, and of inquisition (*inquisitio*), in which, generally, it is the goal of the judge to establish the objective truth on the basis of the proofs. The transition from the accusatory types of procedures to the inquisitorial ones is traced and substantiated through an analysis of the criminal court cases, centered on Bologna and Perugia, as the records of those two courts present an abundant source for legal historians.

Similarly to other fields of study, a canon lawyer can claim that broadening his/her horizons of understanding beyond what is strictly canonical contributes to a better understanding of the ecclesiastical discipline and science. In this sense, Vallerani's book, published by the Catholic University of America Press in Washington, DC, can become a valuable addition to the library of a canonist, especially one interested in penal ecclesiastical law or in canon law history.

Wojciech KOWAL, OMI

Jesu PUDUMAI DOSS and Markus GRAULICH (eds.), *Iustitiam et iudicium facere: Scritti in onore del Prof. Don Sabino Ardito, SDB*, Questioni di diritto canonico, no. 7, Rome, Libreria Ateneo Salesiano, 2011, 236 p. — ISBN 978-88-213-0803-1 — € 17,00.

The Festschrift in honor of Prof. Sabino Ardito is a collection of articles of his students, friends and colleagues. As it covers a variety of subject

matters, it is necessary to present in short the particular topics addressed by the contributors.

The first of the articles (Pierluigi PAOLETTI) considers Pope Adrian VI's views on the sacramentality of marriage. The following article (Michaela PITTEROVÁ) treats on the equality of the spouses and especially on the status of woman in the marital union. An article by Luigi SABBARESE deals with the question of lay persons acting as the qualified witnesses of marriage. The right to immunity from coercion (*CIC* c. 219) is analyzed in an article written by Jesu PUDUMAI DOSS, while Stefano RIDELLA entertains the question of the pastoral aspect of the role of the advocate in marriage nullity cases. The contribution by David ALBORNOZ PAVIŠIĆ considers the procedural consequences of the silence of the defender of the bond during the discussion of a marriage nullity case. Another article, by María Victoria HERNÁNDEZ RODRÍGEZ presents the role of the natural law considerations in the judgments of marriage nullity cases *coram* Ardito (the regional tribunal of Lazio). In his contribution, Markus GRAULICH tackles the issue of the promises (*cautiones*) made in the context of mixed marriages and of the dissolution of a marriage in favour of the faith. An article by Carlo GULLO considers the question of rejection *in limine* of a contentious-administrative recourse in the light of the new norms on the Apostolic Signatura (2008). Finally, Andrea FARINA wrote a piece on civil responsibility of an educator in the light of Italian civil law.

It would be impossible in a short review to refer specifically and in a detailed way to each contribution; therefore the personal interest of the author of this review will have to determine the choice. Graulich's article ("*Le garanzie o 'cauzioni' nel contesto del matrimonio misto e dello scioglimento del matrimonio in favorem fidei*") evoked such interest, as the author of this review has proposed some argumentation concerning the question of the sincerity of the *cautiones* in the context of the dissolution of marriage in favour of the faith. Indeed, the problem received some attention soon after the promulgation of the new norms for completing the process for the dissolution of the matrimonial bond in favour of the faith (CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, *Potestas Ecclesiae*, April 30, 2001, approved by Pope John Paul II on February 16, 2001). Numerous commentaries on the new legislation appeared in canonical periodicals. As their main goal was to present the new legislation to canonists entrusted with instructing the process on the diocesan level, the commentators paid special attention to both the differences and similarities between the 2001 Norms and the preceding Instruction of 1973. One of the changes introduced into the law concerned the *cautiones*. As the *cautiones* no longer appear to be the condition necessary for the validity of the dissolution (as it has been under

the Instruction for the Dissolution of Marriage in Favour of the Faith *Ut notum est*, issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith on December 6, 1973), the whole aspect of sincerity of the *cautiones* seemed to lose its importance. The author of the article appears to share this stand, together with the majority of the commentators on *Potestas Ecclesiae* whose opinions he simply quotes, without, however engaging into a more elaborate explanation. The article ends with a useful comparison of the respective legislation from *CIC/1917* through *CIC/1983*.

Last but not least, the editors of the volume and its publisher, Libreria Ateneo Salesiano in Rome, can be congratulated on the nice editorial job.

Wojciech KOWAL, OMI

Jean LEBLANC, *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada. Les diocèses catholiques canadiens des Églises latine et orientales et leurs évêques ; repères chronologiques et biographiques, 1658-2012*, 2e édition, Montréal, Wilson & Lafleur Ltée, Collection Gratianus, 2012, 1320 p. — ISBN 978-2-89689-006-4 — CAD$ 94,50.

Ce *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada* de Jean LeBlanc est une 2e édition revue et augmentée de son *Dictionnaire* paru en 2002. Cette œuvre de plus de 1300 pages est divisée en trois parties. L'auteur débute la première partie avec le cadre historique et administratif de l'Église au Canada où il présente la chronologie des circonscriptions ecclésiastiques. Il poursuit ensuite avec une section sur les diocèses et leurs évêques dans laquelle il donne les détails de l'érection de chacun de ces diocèses. Il termine cette première partie avec la représentation du Saint-Siège au Canada où il présente la biographie des délégués apostoliques en ordre chronologique, de monseigneur Gaetano Bedini (1853) à monseigneur Pedro López Quintana (2009-2013). La deuxième partie du *Dictionnaire* constitue le noyau central de cet ouvrage. Près de 1000 pages sont consacrées à la biographie des évêques catholiques, latins et orientaux, qui ont vécu et œuvré au Canada de 1658 à 2012. Nous y retrouvons les évêques qui ont accompli leur ministère en terre canadienne mais également les évêques canadiens qui ont consacré leur vie à l'étranger, tel Gérard-J. Deschamps, s.m.m., Gilles Côté, s.m.m., Maurice Choquet, c.s.c., Jean-Claude Bouchard, o.m.i., Jean-Louis Martin, p.m.é., Peter Edward Stasiuk, C.Ss.R., et Paul Patrick Chomnycky, O.S.B.M., pour n'en citer que quelques-uns. La troisième partie du livre est constituée de 6 appendices : I- les cas particuliers (liste des évêques canadiens ou d'origine canadienne à l'étranger, les

évêques étrangers ayant vécu ou œuvré au Canada, et les cas de refus de l'épiscopat ou de présence sur une *terna*) ; II- les sièges titulaires ; III- les évêques du clergé régulier ; IV- la typologie de l'épiscopat canadien (une nouveauté par rapport à l'édition de 2002) ; V- les devises épiscopales ; et VI- addenda qui inclut la notice biographique des quatre évêques élus entre le premier mai et le quatorze juillet 2012. L'auteur complète son livre avec un index des noms.

Le *Dictionnaire biographique des évêques catholiques du Canada* de Jean LeBlanc est une œuvre majeure qui se révèle être un outil de travail précieux pour tout chercheur qui étudie l'histoire de l'Église catholique au Canada. Ce livre est une mine d'informations pour toute personne, spécialiste ou non, qui s'intéresse de près ou de loin à ce sujet. Malgré quelques erreurs typographiques qui peuvent être relevées à certains endroits, cette nouvelle édition du *Dictionnaire* est un excellent instrument de recherche qui trouve sa place sur les rayons d'une bibliothèque, qu'elle soit publique ou privée.

Chantal LABRÈCHE

Massimo DEL POZZO, *La giustizia nel culto. Profili giuridica della liturgia nella Chiesa*, Subsidia canonica 9, Rome, Pontificia Università della Santa Croce – Facoltà di Diritto canonico, 2013, 494 p. —ISBN 978-88-8333-293-7 — € 30

Professeur associé du droit des procès canoniques, de droit constitutionnel canonique et des aspects juridiques de la liturgie de l'Église à la Faculté de droit canonique et à l'institut de liturgie de l'Université pontificale de la Sainte-Croix, Massimo Del Pozzo présente ici, non pas un manuel ni un traité, mais un ensemble de dix-huit « leçons » conçues comme une aide didactique pour l'étude et l'assimilation du cours correspondant qu'il enseigne, un support à l'explication orale. Plus que de fournir des notions ou des classifications et des explications, le présent ouvrage a donc pour ambition de « contribuer à faire penser et raisonner les 'non juristes de profession' au sujet de l'extension et de la portée de l'aspect de devoir présent dans le culte » (p. 19), aspect intersubjectif intrinsèques aux biens liturgiques (les sacrements, la liturgie des heures, les sacramentaux, etc.). L'auteur a l'excellente idée de suivre les principes du réalisme juridique, selon lesquels le rôle du juriste « ne consiste pas seulement à connaître les lois et à interpréter le donné normatif, mais principalement à discerner et à déterminer le droit dans chaque cas » (p. 17).

L'auteur entend donc avant tout éduquer et former. La justice dans le droit est étudiée à partir de quatre points : a) le réalisme métaphysique, b) la rigueur technique, c) la sagesse pastorale et d) le soin spirituel. Cela permet de garantir une exploration harmonieuse de la *res liturgica sub specie iusti*, tout en devant appréhender correctement d'abord la notion de droit en tant que « ce qui est juste ».

Le présent travail est divisé en quatre parties, qui tracent un itinéraire logique. Tout d'abord « les aspects introductifs », qui retracent « la dimension juridique de la liturgie » (p. 23-40), « le panorama historique et doctrinal du rapport entre droit et liturgie » (p. 41-63), « le panorama sommaire des principales sources en vigueur » (p. 65-83) et « les fondements ecclésiologiques de la liturgie » (p. 85-103). La seconde partie aborde un premier point des « aspects statiques », à savoir « le rapport juridico-liturgique », et comporte les leçons suivantes : « les rapports juridico-liturgiques » (p. 107-121), « les sujets du rapport de la liturgie avec le droit » (p. 123-147), « la pluralité rituelle » (p. 149-163) et « l'objet du rapport liturgique » (p. 165-176). Les autres aspects statiques concernent « les biens juridico-liturgiques », à savoir « l'organisme sacramentel » (p. 179-318), « les sacramentaux et les autres célébrations liturgiques » (p. 319-334), « la liturgie des heures » (p. 335-345), « l'espace liturgique » (p. 347-370), « la matérialité liturgique » (p. 375-392), « la temporalité liturgique » (p. 393-411). Dans la dernière partie, l'auteur examine les aspects dynamiques de la liturgie : « la configuration du droit dans le domaine liturgique » (p. 415-429), « les normes liturgiques » (p. 431-447), « les décisions de gouvernement concernant la liturgie » (p. 449-459) et « la promotion et la protection de ce qui est juste dans le domaine liturgique » (p. 461-485).

Le simple énoncé du plan suivi est particulièrement suggestif et tranche nettement sur le traitement habituel de cette matière. L'ouverture au monde du réalisme juridique permet d'appréhender dans toute leur épaisseur les biens liturgiques dans leur dimension juridique, et donc l'essence du juste. Nous avons là une approche particulièrement féconde. Nous ne pouvons pas entrer dans tous les détails de l'argumentation du professeur Del Pozzo. Nous nous limiterons à souligner quelques points qui ont davantage attiré notre attention. L'auteur ne pouvait évidemment pas omettre une référence au canon 213 (p. 67-68) qui constitue un des éléments essentiels du statut fondamental du fidèle : le caractère juridique intrinsèque des biens salvifiques comporte l'attente en justice du patrimoine ecclésial, la Parole et les sacrements n'étant pas un simple don dans le rapport fidèle-ministre, mais une *res iusta*. Le contenu et la « méthode » de l'instruction *Redemptionis Sacramentum*, du 25 mars 2004, font l'objet d'une analyse détaillée (p. 80-82), ainsi

que la constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium* (p. 86-89), l'ecclésiologie de Vatican II étant bien mise en valeur (p. 90-96).

L'on relèvera une remarque intéressante sur la notion de communion, qui est une catégorie essentiellement théologique. Parler d'un « droit à la communion ecclésiale », c'est restreindre l'horizon à la dimension de justice et aux rapports intersubjectifs de dû de la *koinonia*, et donc se limiter à la dimension horizontale, visible et terrestre de l'Église. Les canonistes ont souvent exagéré la particularité et l'originalité du droit ecclésial au détriment de sa composante authentiquement juridique (p. 97). En tant que la liturgie terrestre est une action de l'Église tout entière dans sa structure constitutionnelle fondamentale, celle-ci découle de la reconnaissance des droits des fidèles et du respect du principe hiérarchique, deux éléments qui sont fortement unis l'un à l'autre. Le principe institutionnel ou hiérarchique a une double portée : la distinction essentielle du peuple chrétien en raison du sacrement de l'ordre, d'une part et, de l'autre, la distinction par degrés, avec une variété de ministères, au sein de l'ordre. La communauté cultuelle est donc organique et structurée, la participation active des fidèles représentant l'essence communautaire de la liturgie ecclésiale et l'exigence d'un partage plus grand et plus responsable des biens salvifiques (p. 98-99).

D'autre part, la dimension juridique est une composante intrinsèque des biens salvifiques (Parole, sacrements et communion hiérarchique dont des choses dues en justice au sens propre) et leur est consubstantielle. Tout en n'étant pas en soi un bien salvifique, la protection des droits est une explicitation naturelle du statut ontologique de la personne qui s'intègre parfaitement dans la *lex gratiæ*. Le fait de concevoir le rapport droit-liturgie, non en termes d'antagonisme et de contraste, mais de fonctionnalité et de service, implique de reconnaître le noyau essentiel de juridisme des *res sacræ* (p. 115). Mais avant d'examiner les différentes *res sacræ iustæ* (sacrements, sacramentaux, temps, lieux, choses sacrées, etc.), il faut reconstruire les caractéristiques communes du devoir être cultuel. Ce qui amène à se demander quels sont les aspects de bonté que le bien juridique liturgique présente. Le premier bien à protéger est la concorde et l'intégralité du sujet célébrant, qui est l'Église même : le Peuple de Dieu de la nouvelle Alliance trouve dans le culte son principal facteur d'agrégation et d'identité. À cet *unum* fait suite, ou plutôt s'associe inséparablement le *verum*, la vérité de la célébration. En ce sens, la spontanéité et la création anarchique ne sont pas des manifestations de sincérité mais de contrefaçon. Le sujet et l'objet du culte conduisent à la qualité de la célébration : le *bonum* envisagé est la bonté du service rendu, le *bonum facere*. S'y ajoute le *pulchrum*, la valeur esthétique de la célébration (p. 172-176).

Comme il se doit, la leçon sur « l'organisme sacramentel » est la plus développée de toutes (elle représente à elle seule deux septièmes de l'ouvrage), étant donné qu'elle passe en revue la splendeur de la communion ecclésiale, le caractère unitaire de l'économie sacramentelle, la relation juridique sacramentelle en général puis celle de chaque sacrement en particulier. À propos de l'économie sacramentelle, l'auteur regrette l'absence d'un développement conceptuel plus accentué et donc d'une théorie générale dans ce domaine (p. 181). Tout rapport juridique en matière sacramentelle part de trois principes : a) l'indisponibilité de l'objet, car l'essence de la liturgie est un don de Dieu qui doit donc être administré et reçu comme cela est prévu ; b) l'horizon de sens et de valeur du bien que ce soi du côté actif que du côté passif peut se ramener à la synergie de vénération (reconnaissance de l'action divine) et de diligence (conformité de l'apport humain) ; c) enfin le droit de recevoir et le devoir d'administrer les sacrements expriment les positions juridiques convergentes qui en découlent (l'ordre de l'Église assure l'accès maximal aux biens salvifiques (p. 182-193).

Pour chaque sacrement l'auteur traite quelques questions liturgiques présentant une actualité particulière. Il s'agit, pour le baptême, du sens du report du baptême quand l'espoir fondé que l'enfant sera élevé dans la foi catholique fait défaut, du retard injuste de l'administration du baptême, de la carence dans la préparation et les dispositions des agents (parents y compris après la célébration du sacrement, parrain — le refus de la personne désignée ou l'invitation à en suggérer une autre est une opération de vérité et de clarté —, assemblée), des insuffisances matérielles et du milieu ambiant, de la protection du nom chrétien et des annotations complètes (sachant que, dans l'Église latine, l'appartenance rituelle du baptisé n'est pas requise, contrairement à la pratique des Églises orientales). Quant à la confirmation, les problèmes évoqués sont la perte de la coutume de recevoir le sacrement et le retard mis à sa réception, la question de la « vitalité spirituelle » du confirmand et l'âge approprié pour recevoir le sacrement (qui devrait être davantage lié au chemin vers l'Eucharistie et à l'anticipation du développement des adolescents). En ce qui concerne la très sainte Eucharistie, outre le sens et les limites de la distribution de l'Eucharistie sous les deux espèces et des concélébrations, du recours correct au ministre extraordinaire, du temps opportun et du soin à initier les enfants à l'Eucharistie, du refus injuste de la communion à ceux qui sont moralement non disposés, du soin du tabernacle, de la lampe, du conopée et de la piété eucharistique, etc., l'auteur s'arrête plus en détail au caractère pernicieux du « brouillon abusif » (l'on n'a pas encore pris suffisamment conscience de ce que la liturgie est en elle-même un bien commun, de tout un chacun, et que toute appropriation ou déviation du ministre entraîne un appauvrissement du trésor communautaire), à la promotion des dispositions

requises (tant chez le célébrant que chez les autres fidèles), au non accomplissement du précepte festif et pascal, à la forme et à la langue de la liturgie (le latin, langue officielle de l'Église, exprimant le désir de continuité avec le passé et de conservation de la richesse de la *lex orandi*). Les questions développées au sujet du sacrement de la réconciliation, qui est fondamentalement un jugement absolutoire, sont : l'assiduité à se confesser, l'abus des absolutions collectives, le lieu et le siège appropriés, le refus ou le retard de la confession, la continuité physique de l'action. L'auteur souligne, à propos du confesseur, qu'il doit être convaincu de sa propre identité et de sa capacité et les conserver, être compétent et bien préparé doctrinalement, moralement et affectivement, mener une vie intègre et honnête, avoir une maturité affective et une stabilité émotive, être présent et disponible au siège de la confession, rendre aimable l'accès au pardon divin. Pour l'onction des malades, les problèmes actuels portent sur le risque de « sécularisation » du passage dans l'au-delà, et l'opportunité ou non de réitérer le sacrement. Quant à l'ordre sacré, sacrement qui structure la communion ecclésiale, il n'existe pas de droit à l'ordination, mais uniquement un droit au discernement de la vocation présumée : le bien univoque qui doit être attribué est celui de l'Église à disposer de ministres prêts et idoines. Les problématiques concernent le discernement de la vocation, la formation sacerdotale, le don du célibat sacerdotal, l'impossibilité de l'ordination des femmes (qui ne suppose aucune discrimination puisque le droit à être ordonné est inexistant en soi). Enfin pour ce qui a trait au mariage, les points soulevés sont en rapport avec l'accès au mariage et la préparation des conjoints, l'inculturation et la « mondanisation » de la célébration, et les causes de nullité et de séparation matrimoniale.

Traitant des sacramentaux et des autres célébrations liturgiques, l'auteur s'attarde sur les cas particuliers des funérailles ecclésiastiques, du culte des saints et des processions, de l'émission des vœux et promesses, et des exorcismes.

Relevons, à propos de l'espace liturgique, l'originalité et la justesse des développements proposés sur les principaux lieux de la célébration : autel, tabernacle, conservation des saintes huiles, siège du prêtre, ambon, fonts baptismaux, confessionnal en tant que biens juridiques dus. Tout aussi suggestives et guère envisagées de ce point de vue sont les remarques sur les choses sacrées que sont les vases sacrés, les livres liturgiques, les vêtements liturgiques que les ministres doivent revêtir, les linges et les nappes, les ustensiles sacrés, les images, et les reliques.

La dernière partie affronte le « *caractère opératif existentiel ou historique du facteur juridique* dans la *logika latreía* », autrement dit comment l'ordre de la justice intervient dans la réalité sacrée. L'activité du juriste

concerne les deux phases fondamentales de la vie de la *res iusta* (détermination du dû et attribution de ce qui est dû). L'art du droit consiste en fin de compte à déclarer ou, plus précisément, à attribuer le juste (la détermination du titre et de la mesure du dû est décisive). L'attribution concrète du droit peut supposer une intervention décisive de la prudence politique et de gouvernement non seulement au moment d'agir (*iurisdictio* au sens strict), mais aussi à celui d'en fixer au préalable les règles et la discipline (*iurisdictio* au sens large). La fonction législative et la fonction exécutive, à côté de la fonction judiciaire et avec plus de force que cette dernière, exercent une influence sensible sur l'organisation liturgique. La partie dynamique (l'action juridique au sens large) intègre et complète en pratique la partie statique (les composants du rapport de justice). Le fait de placer les moments (configuration et réalisation) à la suite des éléments (sujets et biens) indique que la détermination ontologique du caractère de dû du sacré est première. Un rapport de justice vrai et propre existe là où existent les éléments du dû, indépendamment de toute intervention de l'autorité en vue de le spécifier ou de le perfectionner. L'univocité du phénomène juridique et la complémentarité entre divin et humain dans la configuration de la justice ecclésiale font qu'il s'agit des deux faces d'une même médaille. Dans les leçons de cette partie l'auteur décrit la morphologie du *ius* dans le sacré, puis l'activité normative, administrative et exécutive du juste en rapport avec le culte. La « morphologie » envisage la liturgie en tant qu'action du Christ et de l'Église, la distinction et l'unité entre droit divin et droit humain dans le domaine cultuel, les sources de la configuration historique du droit dans la liturgie, l'harmonie et l'interaction des facteurs qui configurent le culte, le domaine de libre configuration dans les communautés locales et dans chaque célébration, la réforme liturgique promue par le concile Vatican II.

Arrêtons-nous quelque peu à la dernière leçon, qui porte sur la réalisation de la justice dans le culte, c'est-à-dire l'attribution concrète de la *res sacra iusta*. C'est un point évidemment essentiel. Le juste peut être accompli spontanément ou imposé par l'autorité, mais l'on peut tout aussi bien être confronté à des abus, qui constituent une forme d'injustice ; abus liturgiques et *graviora delicta*. Les fidèles sont incités à prendre une part active dans la défense du sacré afin de protéger une liturgie qui soit fidèle, authentique, fructueuse et digne. L'instruction *Redemptionis Sacramentum* s'est longuement étendue sur ce droit et ce devoir des fidèles. Il revient bien entendu aussi, et premièrement, à l'autorité de veiller à la droite réalisation de la liturgie, par le biais du contrôle administratif et de l'imposition de peines canoniques, sans compter les procès pénaux, présentés au terme de cette étude.

Une bibliographie essentielle, suivie d'une bibliographie de l'auteur, viennent compléter un travail qui est particulièrement riche et novateur, tout à fait dans la ligne de ce que à quoi le professeur Del Pozzo nous avait déjà habitués dans ses publications précédentes et dont ne nous pouvons que souhaiter qu'il fasse des émules.

Dominique LE TOURNEAU

Le ius particulare *dans le droit canonique actuel. Définitions, domaines d'application, enjeux*. Actes du Colloque tenu à Strasbourg le 6 mai 2011, organisé par l'Institut de droit canonique et le centre PRISME-Sdre (UMR7012) de l'Université de Strasbourg, sous la direction de Marc AOUN et Jeanne-Marie TUFFERY-ANDRIEU, Perpignan, Artège, 2013, 212 p. — ISBN 987-2360-402229 — € 22

« La législation canonique contenue dans le Code de 1983 formule en des termes juridiques l'ecclésiologie issue de Vatican II. Cette dernière conçoit l'Église comme une communion, au sein de laquelle le principe de subsidiarité soutient une véritable interaction entre loi universelle et loi particulière », pouvons-nous lire dans la présentation de l'ouvrage. » Celui-ci s'ouvre par une intervention du cardinal Coccopalmerio à propos de « l'élaboration du droit particulier pour les Églises particulières dans le contexte de la loi universelle de l'Église » (p. 15-27). Après une « vue panoramique » du sujet, lui permettant de rappeler que les Églises orientales de droit propre sont des communautés personnelles, non territoriales, il examine le *ius particulare* en tant que loi pour les Églises particulières et souligne que l'Église catholique sera l'authentique Église du Seigneur dans la mesure où elle sera une et différente, les Églises orientales *sui iuris* devant être respectées et valorisées comme telles, ce qui ne pourra que favoriser le mouvement œcuménique.

Mgr Minnerath, archevêque de Dijon, présente « le droit particulier de l'Église en France » (p. 29-44), à partir des statuts et règlements intérieurs de la Conférence des évêques de France, des différents décrets qu'elle a pris. Il insiste en particulier sur place de la confirmation dans les sacrements de l'initiation chrétienne et formule des propositions concrètes pour que l'ordre de l'initiation soit respecté.

Le cardinal Monsengwo Pasinya, archevêque de Kinshasa, décrit « l'élaboration du *ius particulare* par les Églises d'Afrique » (p. 45-60) compte tenu des valeurs traditionnelles de l'Afrique. Il décrit l'exercice réglementé de la charge pastorale, qui doit intégrer la nécessaire inculturation dans le *ius condendum*, s'appuyer sur le principe de subsidiarité, qui reste difficile,

et qui modifie le droit missionnaire : au *ius commune Missionum operi aptatum* succèdera le ius *particulare ipsius Ecclesiæ proprium*. L'auteur montre l'évolution des systèmes juridiques de l'activité missionnaire : système du *ius commissionis*, système du mandat, régime des « accords ». Il présente enfin les ouvertures du Code de 1983, tout en soulignant que la législation particulière des Églises d'Afrique reste insuffisante et que les chantiers qui s'ouvrent à elles concernent la formation à l'autonomie et la synthèse interculturelle du droit particulier. Mais il ne rend pas compte des décisions déjà prises, telles qu'on peut les trouver dans l'ouvrage de J. T. Martín de Agar et L. Navarro, *Legislazione delle Conferenze episcopali complementare al C.I.C.*, instrument de travail qui est curieusement ignoré des intervenants au Colloque. Une suggestion finale : « Repenser le droit africain *en revisitant l'Église des premiers siècles* ».

Cette intervention est en quelque sorte complétée par la suivante, dans laquelle Mgr Adoukonou, théologien et secrétaire du Conseil pontifical pour la culture, évoque « *le ius particulare* et l'Église en Afrique. Aspects anthropologiques » (p. 61-72). Il voit dans le CCEO un « pas supplémentaire dans l'effort d'inculturation requis par la fidélité à la tradition bimillénaire de l'Église » et se demande si l'ancienneté de certaines Églises orientales ne pourrait pas servir de paradigme. Il aborde successivement les questions de l'inculturation du droit en Afrique, mentionnant l'interrogation du card. Ratzinger sur l'éventualité que les Églises d'Afrique deviennent des patriarcats, l'Église régionale africaine en tant que famille de Dieu, et enfin la question du *ius particulare* proprement dit, la vraie question étant de « savoir si l'Afrique elle-même est prête à s'investir dans le travail requis ».

« Les enjeux de l'élaboration du *ius particulare* dans les Églises particulières du continent sud-américain » (p. 73-102) sont présentés, dans une communication longue et fouillée, par Mgr Rojas Bustamante, de l'Universidad Pontificia Boliviana. Son intérêt tient au fait qu'il passe successivement en revue les différents champs d'application du droit particulier et les réalisations concrètes des différentes conférences des évêques des pays d'Amérique du Sud.

Le P. Raad, doyen de la Faculté de la Sagesse, à Beyrouth, traite de « l'élaboration du droit particulier dans l'Église maronite. Fondements et domaines d'application » (p. 103-122). Il commence par montrer la distinction entre droit commun et droit particulier, leurs relations et leurs divergences. Puis il donne un aperçu historique des Maronites avant d'aborder le droit de l'Église maronite avant les nouvelles codifications, droit en évolution et en croissance continue. Le droit particulier « traduit et corrobore le droit au particularisme, le droit à l'autonomie, le droit à l'interdépendance, à l'interaction ; c'est la communion vécue entre les membres d'un seul corps ».

Mgr Bharanikulangana donne un brillant exposé sur « le *ius particulare* dans l'Église syro-malabare » (p. 123-155), qui pourrait facilement servir pour les autres Églises catholiques orientales, et qui est accompagné d'une bibliographie. L'auteur, archevêque de Faridabad des Syro-Malabars, distingue bien le droit commun du droit particulier, dont les domaines d'application ne sont pas restreints par le CCEO. Pour les identifier, on doit « faire une enquête sur tous les sujets laissés à 'la décision du Synode des évêques et au Conseil des hiérarques', les références aux 'normes des statuts ou *typicon*', les 'coutumes légitimes de l'Église', 'conformément à la norme du droit', 'aux décrets de l'institution de vénérable tradition', etc. » Il examine alors les principaux aspects du droit particulier des Églises orientales catholiques de droit propre : droit particulier d'une Église patriarcale, d'une Église archiépiscopale majeure, d'une Église métropolitaine de droit propre, le droit particulier appliqué à l'éparchie et à ses évêques, puis au clergé, aux sacrements enfin. Dans une seconde partie, l'auteur présente le droit particulier de l'Église syro-malabare. Puis il en vient aux enjeux et aux défis que pose le droit particulier, abordant successivement la question de l'adaptation du droit particulier tout en maintenant la pertinence du Code, la notion innovante de « l'Église » et du « rite », le rapport entre code commun et code particulier, la fonction législative de l'évêque éparchial et le synode des évêques, le droit particulier pour les fidèles de la diaspora et les migrations, la promulgation et l'application du droit particulier, en souhaitant, d'une part, que la Congrégation pour les Églises orientales, seule ou conjointement avec le Conseil pontifical pour les textes législatifs, crée un groupe de travail pour la supervision de la codification du droit particulier et, d'autre part, que, là où il a été créé depuis vingt ans, le droit particulier soit soumis à révision. Une bibliographie vient compléter cette excellente et instructive communication.

C'est de l'Université catholique de Budapest, avec le professeur Szabó que nous sommes informés, en anglais, de « l'élaboration du *ius particulare sui iuris* dans les Églises byzantines catholiques » (p. 157-171), concrètement des seules Églises catholiques byzantines à avoir élaboré un droit particulier, à savoir l'Église melkite (pour laquelle il est urgent de réviser les anciennes coutumes pour en vérifier la *rationabilitas*), l'Église catholique grecque ukrainienne (dans laquelle l'auteur souligne le remarquable décret du métropolitain de Pittsburgh, de 1999), les Églises Ruthènes d'Amérique et Italo-albanaise.

Fr. Le Bot, membre de la Congrégation pour les instituts religieux et les sociétés de vie apostolique, présente « le droit universel et le droit particulier dans la vie consacrée » (p. 173-196) et commence par rappeler qu'aucun institut ne peut vivre sans son droit propre, lequel s'intègre dans le droit

universel. Deux remarques préliminaires ont trait, d'abord, au développement historique de la vie religieuse, née sans le concours de la hiérarchie, puis à la terminologie : faut-il parler de droit particulier, comme le font des historiens, ou de droit propre, à la suite du Code ? Les instituts ne sont pas des Églises particulières, ni ne sont assimilés à elles, et ne peuvent donc pas avoir de droit particulier au sens strict. L'on pourrait dire à la rigueur que « le droit propre est le droit particulier analogue dans la vie consacrée ». La deuxième partie aborde le droit particulier des consacrés dans la législation actuelle, en soulignant la nécessité d'un droit propre, son étendue et le rapport du droit propre au droit universel et à l'autorité. En conclusion, l'auteur note qu'à la suite du concile Vatican II, « le législateur suprême se présente plus comme protecteur des charismes que comme unificateur de la vie consacrée » et que, en devenant trop abstraite et trop universaliste, la législation universelle est en train d'ériger « un modèle de vie religieuse qui se trouve, à notre avis, correspondre à la congrégation apostolique moderne à vœu simple ».

La dernière contribution, du professeur Bamberg, de l'Université de Strasbourg, étudie la figure de « l'ermite 'diocésain' face au risque d'un droit particulier. À propos de la *propria vivendi ratio* du canon 603 du *Code de droit canonique* » (p. 197-210). Trois points sont examinés : sous la conduite de l'évêque diocésain : l'ermite « diocésain » ; droit propre personnel et individuel ; reconnaissance d'une *forme de vie* (terme qui est employé dans *Apostolorum Successores*). L'auteur relève que le législateur universel ne suggère nulle part de créer un droit particulier érémitique et précise que l'on ne peut pas imposer un programme de vie à un ermite. Lorsque l'on conçoit la *vivendi ratio* « comme une sorte de 'règle', il faut bien se rendre compte qu'elle est toujours personnelle et nécessite généralement un temps de mise en place ».

Dominique LE TOURNEAU

PONTIFICIA UNIVERSITA DELLA SANTA CROCE, Norme procedurali canoniche commentate, Massimo del Pozzo, Joaquín Llobell, Jesús MIÑAMBRES (eds.), Roma, Coletti a San Pietro, 2013, 844 p. — ISBN 978-88-87129-16-8 — € 48,50

Cet ouvrage, le sixième de la collection Testi Legislativi publiée par l'Université pontificale de la Sainte-Croix, fournit le texte commenté de quatorze documents officiels, à savoir : 1) la Loi propre du Tribunal suprême de la Signature apostolique ; 2) les normes du Tribunal de la Rote romaine ; 3) les normes sur le mariage conclu et non consommé ; 4) les règles de procédure

pour la déclaration de nullité de l'ordination ; 5) l'instruction *Dignitas connubii* devant être observée pour traiter les causes de nullité du mariage ; 6) le *motu proprio Iustis iudicis* sur la fonction des patrons et des avocats auprès des dicastères de la Curie romaine et de patronage des causes du Saint-Siège ; 7) le règlement de la Commission disciplinaire de la Curie romaine ; 8) le statut du Bureau du travail du Siège apostolique (ULSA) ; 9) le Règlement pour l'examen des doctrines ; 10) les normes au sujet des délits les plus graves réservés à la Congrégation pour la doctrine de la foi ; 11) les normes à observer pour instruire le procès sur la dissolution du lien matrimonial in *favorem fidei* ; 12) la constitution apostolique *Divinus Perfectus* Magister sur les causes des saints ; 13) les normes à suivre pour l'enquête diocésaine dans les causes des saints ; 14) l'instruction *Sanctorum Mater* pour le déroulement de l'enquête diocésaine ou éparchiale dans les causes des saints.

Le commentaire de ces textes est assuré par trente-deux canonistes, souvent de façon très détaillée. Comme Mgr Arrieta, secrétaire du Conseil pontifical pour les textes législatifs, l'indique dans la présentation du volume, l'exercice du pouvoir dans l'Église n'est pas un critère de nature démocratique ou d'équilibre des pouvoirs, mais « une règle qui sert à exprimer, conformément aux catégories de la culture juridique, des aspects essentiels de la structure hiérarchique de la société ecclésiale. Quelques-uns des postulats de ce principe sont, en fait, indispensables pour réaliser dans l'Église le gouvernement dans la communion et rendre opérante la collégialité entre les pasteurs ». Il explique que cet ouvrage contient les principales normes en vigueur, en particulier dans la Curie romaine, qui permettent de réaliser un « équilibre nécessaire « entre participation et responsabilité dans les décisions, entre droits des individus et principe hiérarchique ».

Nous n'avons pas seulement entre les mains un instrument dont l'utilité saute aux yeux, mais aussi le fruit d'un « effort réussi de réflexion doctrinale sur les procédures administratives en général ».

Dominique Le Tourneau

Bernard de Puy-Montbrun, *La détermination du secret chez les ministres du culte. Le secret pastoral en droit canonique et en droit français*, Préface de Jean Pradel. Postface de Tony Anatrella, Dijon, L'Échelle de Jacob, 2012, 477 p. — ISBN 9782359680355 — € 27,00.

L'auteur, docteur en droit canonique, diplôme en sciences criminelles, doyen émérite de la faculté de droit canonique de Toulouse, est maître de conférences à l'Institut Catholique de cette même ville, avocat ecclésiastique

et aumônier au centre de détention de Muret. C'est dire que son expérience théorique et pratique lui confère de larges compétences pour rédiger cet ouvrage sur le secret pastoral, autrement dit le secret recouvrant chez le ministre catholique et ses associés tout ce qu'ils peuvent entendre ou découvrir sans que ce soit nécessairement un secret religieux, c'est-à-dire ne portant que sur des questions religieuses. Dans une très longue introduction (p. 17-46), l'auteur présente le secret des choses confidentielles présent dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, puis la tâche de la théologie morale qui cherche les conditions auxquelles le secret vaut la peine d'être compris ou admis ; et les différentes sortes de secret, celui-ci étant en tout état de cause « la connaissance d'une chose occulte qui n'appartient pas objectivement au domaine public ou d'une chose privée qui doit rester subjectivement inconnue ».

La première partie porte sur « le secret pastoral endroit canonique » à partir de soixante-deux canons du CIC de 1983 ayant trait directement ou indirectement au secret ou à l'intimité des personnes. Elle comporte cinq chapitres. C'est d'abord « la naissance et le fondement canonique du secret pastoral » qui nous sont présentés (p. 53-88), avec la naissance, la doctrine, la pastorale et la garantie du sceau sacramentel. Puis les personnes assujetties au secret pastoral (p. 89-108), du fait de l'ordination, de l'office ecclésiastique, des personnes associées au secret, sans compter le secret pontifical et le secret collectif. Le troisième chapitre étudie le lien entre « le secret pastoral et le serment » (p. 109-122). Mais c'est le chapitre V qui fait l'objet d'un traitement développé en abordant « les moyens canoniques du secret pastoral » (p. 123-272). L'auteur traite d'abord du secret en rapport avec les sacrements de la confession et du mariage, puis du sacrement administratif, qui doit être observé tant dans la curie diocésaine que dans la curie romaine, tant dans la vie consacrée que pour les écrits (serment scripturaire), et enfin du secret processuel, dans la procédure judiciaire, dans la procédure administrative et dans la remise des peines canoniques. L'auteur souligne plus d'une fois que l'autorité hiérarchique peut soumettre au serment du secret des personnes qui n'y sont pas tenues par le droit commun. L'on trouvera dans ce chapitre de nombreuses indications pratiques et de bon sens. Mentionnons, par exemple, à propos de la curie diocésaine, la prestation du serment, le secret des consultations (c. 127 § 3), le vote à bulletins secrets (c. 172 § 1, 2°), le secret à propos de l'incardination et de l'excardination (c. 269, 2°) et le secret sur les nominations épiscopales (c. 377 § 2). Ou encore, à propos de la vie consacrée, le secret quant à l'admission (c. 645), dans la vie en communauté (c. 630 § 5), en cas de renvoi (c. 694-704), ou quant à la correspondance, notamment lorsqu'elle porte sur des problèmes de conscience. L'on appréciera aussi les considérations sur le secret des archives (p. 206-218). Un

dernier chapitre porte sur « les protections canoniques du secret pastoral » (p. 273-291), tant au for interne qu'au for externe, avec la sanction contentieuse et pénale de la violation du secret. Une conclusion (p. 291-295) retient que « le législateur n'a pas négligé la nécessité du secret dans les institutions de l'Église catholique pour servir le 'salut des âmes' sans perdre de vue le devoir d'aider les gens en difficulté. Il fait ce choix pour le bien privé des personnes, un bien qui ne se réduit pas au cas individuel mais qui retient le bien commun des fidèles en communauté. C'est le seul but de toutes les dispositions juridiques sur le secret ».

Comme annoncé, la deuxième partie porte sur « le secret pastoral en droit français ». Certes, le droit français ne connaît pas le secret pastoral, mais celui-ci se rattache au secret professionnel. L'auteur signale une certaine similitude dans l'histoire du droit entre le secret de la confession et le secret professionnel, le premier étant à l'origine du second et prenant son indépendance au XIXe siècle. C'est cette histoire qu'il faut retracer en décrivant « le développement du secret pastoral » (p. 301-337), dans un chapitre qui établit aussi une comparaison avec le secret médical. Le Code pénal français de 1992 maintient le principe que la violation du secret est un délit si la profession est désignée par la loi puis par la jurisprudence et si le professionnel donne à entendre des faits variés et secrets par nature au mépris du silence qui conditionne sa tâche. Il faut la qualité de confident nécessaire et le juge n'a pas à déterminer si les informations dont il dispose ont un caractère secret ou non. Mais ce qui est prescrit par la loi recouvre les obligations de dénoncer certaines infractions, de déclarer certains faits mettant en danger la société et de témoigner ainsi en justice.

Le chapitre suivant traite de « la spécificité du secret professionnel pastoral » (p. 339-373) et présente la théorie laïque du secret professionnel, la laïcité et la liberté de conscience, le critère du fait secret et la matière du secret pastoral. Le secret absolu et d'ordre public touche à la foi les ministres et leurs fidèles respectifs contre les formes extrêmement subtiles de la délation et contre un faux-témoignage éventuel. L'immunité est acquise à condition « que le témoignage ait pour objet des faits connus dans l'exercice de certaines fonctions ou professions ; que ces fonctions ou professions soient de nature à exiger l'observance du secret ; qu'elles soient légitimement reconnues ». La loi de 1905 sur la séparation de l'Église et de l'État ne modifie pas cet état de fait relatif au secret professionnel pastoral, pas plus que le Code de 1992 n'altère en rien la laïcité du secret pastoral. La loi de 1905 veut assurer « la liberté de conscience qu'elle détermine » et elle punit « quiconque a déterminé un individu à exercer ou à s'abstenir d'exercer un culte ». Le Conseil constitutionnel prend soin de souligner l'affranchissement de la liberté de conscience contre toutes pressions.

Il faut préciser ensuite quelles sont « les personnes astreintes au secret professionnel pastoral » (p. 375-397). L'auteur passe en revue dans ce chapitre les confidents habituels du secret pastoral, les ministres du culte soumis au secret, les associés aux ministres du culte soumis au secret et le secret collectif. L'on soulignera que les collaborateurs immédiats des ministres astreints au secret légal, le sont pareillement. Il est considéré en pratique comme un confident qui apporte son concours à un ministre du culte, car il est confronté à des indications sensibles dont il peut avoir connaissance en tant que mandataire ou à l'occasion de son emploi.

Le dernier chapitre porte sur « la sanction pénale de la violation du secret professionnel pastoral et ses exceptions » (p. 399-444). Critiquant la condamnation de l'évêque de Bayeux-Lisieux pour « non-dénonciation de crimes » ou « non-dénonciation d'atteintes sexuelles sur mineurs de moins de quinze ans », l'auteur souligne la suspicion de non-révélation de crime « n'a pas lieu d'être pour un ministre du culte d'après la loi elle-même s'il apprend une telle violence ; il dispose seulement de la *faculté* de cette révélation. En revanche, les mauvais traitements, les privations infligées à un mineur de quinze ans comme à une personne fragile doivent être signalées à l'autorité judiciaire, selon uniquement pour la loi, l'article 223-6 du Code pénal » (p. 409-410). Toutefois, selon la loi du 9 mars 2004, le nouvel article 60-1 du Code de Procédure pénale permet la saisie de documents confidentiels chez les ministres du culte en cas d'enquête *de flagrance*. Si les avocats, les médecins, les officiers publics et ministériels peuvent refuser de donner leur accord pour que l'officier de police judiciaire reçoive d'eux les pièces qu'il demande, les ministres du culte, bien qu'étant des confidents nécessaires, sont traités différemment et sont donc tenus de « remettre tout document, de quelque nature que ce soit, à un officier de police judiciaire qui en fait la demande par voie de réquisition, dès lors que cette pièce est susceptible d'intéresser l'enquête ». Un magistrat du parquet doit alors être présent, et il est souhaitable qu'un représentant du culte concerné le soit également. Les juges du fond seront invités à apprécier si le document est bien confidentiel ou non et si le refus non justifié du ministre du culte de répondre aux injonctions de l'officier de police judiciaire « dans les meilleurs délais » fixés par le procureur de la République est admissible ou passible de l'amende prévue par la loi. Les magistrats comme les policiers sont tenus au secret professionnel pour ce qui ne concerne pas leur enquête dans les documents saisis « en bloc ». « Le seul recours contre une telle action appartient au fond à celui qui est mis en examen en supposant que son avocat puisse indiquer à l'instruction comme au tribunal, la confidentialité des textes saisis le concernant, ce qui exclut de les employer à charge ou à décharge » (p. 420). L'auteur étudie un arrêt, du 9 avril 2002, de la Chambre

d'instruction de la Cour d'Appel de Versailles qui s'est prononcé contre la manière de procéder dans deux perquisitions, respectivement à l'Officialité régionale de Lyon et dans le bureau de l'évêque d'Autun. Certes la Cour d'Appel étale son ignorance en matière canonique en déclarant le « procédé déloyal », et annule la saisie « au titre d'une atteinte aux droits de la défense », alors qu'elle aurait dû le faire au titre du secret professionnel des ministres du culte.

Dans la conclusion générale (p. 453-461), l'auteur relève que l'on doit pouvoir garantir aux ministres du culte « le maintien du secret de la conscience qu'ils n'ont pas à trahir en droit canonique et en droit français. Le secret pastoral est au fond le secret de la conscience que chacun reconnaît pour l'équilibre de tous puisque la conscience est indissociable de la liberté spirituelle ». Comme le soulignait saint Jean-Paul II, la liberté religieuse est un droit « auquel tous les autres sont reliés, parce que la dignité de la personne humaine a sa première source dans le rapport essentiel avec Dieu ». C'est là un véritable « test pour le respect des autres droits fondamentaux ».

Dominique LE TOURNEAU

SERÉE DE ROCH, LUDOVIC, *Administration & fiscalité des biens d'Église*, Perpignan, Artège, 2012, 275 p. – ISBN 978-236040-068-3 – €25,00

Spécialiste du droit du patrimoine économique et financier, l'auteur traite un sujet qui ne retient pas très souvent l'attention des canonistes. Pourtant, l'Église est un acteur important sur le marché immobilier et sur celui des biens mobiliers et financiers. Elle gère ses biens selon les dispositions du Code de droit canonique, mais aussi nécessairement d'après celles du droit étatique. Cet ouvrage aborde en détail les structures économiques, financières, monétaires et sociales de l'Église, en posant des questions délicates qui n'ont fait l'objet que d'un nombre restreint de travaux scientifiques. Un partenariat effectif existe aujourd'hui entre l'État français, les communes propriétaires d'édifices de culte, les curés et paroissiens affectataires, permettant l'émergence d'un droit des religions.

En outre, en France l'Église bénéficie d'un régime d'imposition particulier qui, compte tenu des difficultés financières de l'État, « se trouve aujourd'hui particulièrement exposé et vulnérable », fait remarquer l'auteur, du fait de l'importance de ses ressources, de ses biens et de la chute des effectifs de ses fidèles. Le présent travail fort intéressant et précis permettra à ceux qui ont à connaître des questions patrimoniales et fiscales en rapport avec les biens de l'Église d'agir sûrement, tout en se conformant aux règles de l'État de droit.

La première partie de l'ouvrage traite de l'administration des biens hors contentieux. La sous-section I rappelle l'organisation administrative et les structures juridiques (p. 30-53), la seconde de l'administration des biens et des finances (p. 54-136). Elle se subdivise elle-même en trois titres portant respectivement sur l'administration des biens immobiliers (édifices du culte et biens privés de l'Église), l'administration des biens mobiliers (qui connaît des cas particuliers de régimes juridiques protecteurs en droit interne, pour les dépôt et musées d'art sacré et les reliques, et en droit européen pour les trésors nationaux et les autres biens culturels), l'administration des finances enfin (prévention et lutte contre les activités illégales ; origine et administration des ressources financières, avec les conséquences qu'emporte le remodelage des paroisses).

Dans la deuxième partie, l'auteur aborde la fiscalité et le contentieux. D'où la première sous-division sur la fiscalité dans son particularisme concernant tant les immeubles (exonération sur les lieux de culte et sur les monuments historiques) que les meubles (aliénation du patrimoine culturel, exonérations de droit d'enregistrement) que les personnes morales (exonération différenciée de TVA et d'impôt sur les sociétés pour les organismes et associations sans but lucratif et les organismes et associations à but lucratif, exonération de droits d'enregistrement), le point étant fait également sur les recours administratifs au travers du cas particulier des valeurs locatives. La seconde sous-section porte évidemment sur le contentieux : contentieux fiscal d'abord, avec la phase administrative suivie éventuellement des recours juridictionnels ; contentieux pénal ensuite, avec la recherche et la constatation des infractions et la répression judiciaire.

Une bibliographie (p. 261-266) vient compléter cette étude fouillée et très bien documentée.

Dans la situation actuelle de l'Église en France et du contrôle accru de la transparence financière au plan international, plusieurs orientations se dégagent : « L'importance de la liaison entre finance et comptabilité, l'obligation de recourir à une gestion informatique uniformisée, la nécessité de faire appel à des professionnels du chiffre et du droit. » Dans le contexte actuel de crise financière, l'Église se doit d'avoir « un comportement fiscal irréprochable et de faire appel à des professionnels disposant de solides compétences juridiques pour sécuriser ses opérations ».

Comme Bernard Callebat, directeur de la collection *Canonica* chez Artège, le souligne dans la préface, « on est sensible au fait que l'auteur, sur chacun des aspects de son étude, a su avoir une vision globale, incluant débats théoriques et politiques et conséquences concrètes. Il écarte bien des idées reçues ou du moins modère leur portée et la présentation facilite la

compréhension d'un thème traversé par toutes les contradictions d'une époque de mutations ».

Dominique LE TOURNEAU

COMITÉ CANONIQUE DE LA CONFÉRENCE DES RELIGIEUX ET RELIGIEUSES DE FRANCE [CORREF], Comité canonique, *Notes canoniques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, 160 p. – ISBN 978-2-204-10053-3 – € 15,00

Ce livre sert de complément au *Directoire canonique* publié par le Comité canonique des religieux de France en 1986. L'intention des auteurs est de mettre à jour les données du *Directoire* et, surtout, de répondre à de nouvelles questions qui surgissent dans les instituts religieux, plus particulièrement en raison du vieillissement du personnel.

J'ai lu cette publication avec grand intérêt car les thèmes choisis sont vraiment d'actualité.

Deux sections ont un intérêt particulier : celle sur les chapitres généraux, et l'autre sur le patrimoine personnel des membres.

La section sur les chapitres est particulièrement bien développée. De fait, ces textes pourraient bien servir de base d'un Directoire capitulaire. D'autre part, plusieurs instituts religieux sont rendus au point maintenant où ils ne peuvent plus tenir un chapitre général, ou, au plus, il ne leur reste qu'un ou deux chapitres sous le format actuel. Ce texte donne des suggestions pratiques pour remplacer le chapitre dans les cas d'impossibilité de le tenir.

La section qui traite du patrimoine personnel des religieux et religieuses pose elle aussi plusieurs questions d'actualité. Évidemment, certains points soulevés ne s'appliquent qu'en France ; mais, dans les autres pays on pourrait faire les adaptations nécessaires en tenant compte de la loi civile en vigueur.

Une autre question soulevée, mais plutôt en passant, est celle de la possibilité d'avoir un économe laïc dans les instituts. Plusieurs communautés doivent déjà faire face à cette éventualité. Il me semble que l'approche adoptée dans ce livre est un peu plus stricte que nécessaire, mais elle se justifie en raison de la jurisprudence actuelle. De fait, n'est-il pas beaucoup plus important de s'assurer que les biens temporels des instituts soient gérés d'une façon professionnelle, plutôt que de nommer comme économe une personne qui, tout en étant religieuse, n'a pas les qualifications ou la capacité requise pour exercer les fonctions d'économe dans notre monde d'affaires déjà assez compliqué ?

Cette publication sera vraiment utile et je félicite les auteurs pour leurs contributions.

Francis G. MORRISEY, o.m.i.

Petar IVANDIĆ, *Die verbindlich vorgeschriebenen Konsultationsorgane des Diözesanbischofs im universalen Recht der Lateinischen Kirche und deren Verwirklichung in den Partikularnormen der Diözese Eisenstadt*, (Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico, vol. 88), Rome: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 2011, 272 p. — ISBN: 978-88-7839-192-5 — € 23, 00.

After the Second Vatican Council and with the promulgation of the Code of Canon Law in 1983 various councils were established, developed and modified at the diocesan level in German speaking countries. According to the prescripts of the Code the diocesan bishop is to have in his diocese three mandatory councils: the diocesan finance council, the presbyteral council, and the college of consultors.

The study presented here on these three mandatory diocesan councils has its focus on the Austrian Conference of Bishops, in particular on the Diocese of Eisenstadt. The author highlights in the preamble that this study is based upon his dissertation that was submitted at the Pontifical Gregorian University in December 2008 and published in 2011. The author understands this current study as more comprehensive concerning the various sources employed to explore the three mandatory diocesan council's functions.

The Introduction identifies the two main goals of this study: to explain the concept of "consent" and "council" in the context of canon 127, and to investigate the function of each of the three diocesan councils. These two main aspects are the guiding principle for each norms explored on universal, supra-diocesan, and diocesan level.

The study contains four chapters: In chapter one the author offers an exegetical analysis of canon 127. In chapter two to four the author follows the same analytical structure: after a short historical overview on each council the author offers an exegetical analysis of the corresponding norms in the CIC followed by decrees and further norms of the Austrian Conference of Bishops, and particular law of the Diocese of Eisenstadt as well as existing statutes of these councils.

The study is supplemented by six appendices: two decrees of the Austrian Conference of Bishops and four statutes of the corresponding councils. The

appendices are followed by abbreviations, bibliography, register (authors), and table of contents.

This book contains much valuable information and wisdom. It is presented in a scientific manner with extensive footnotes. The methodology adopted serves the purpose of the work well: the author analyzes three mandatory diocesan councils and their function according to the universal law as well as the particular law of the Diocese of Eisenstadt. He outlines and discusses the strengths and weaknesses of these councils. The author had access to archival sources, so scholars will benefit from a clear presentation of the background and evolution for each council. The book provides numerous and valuable insights. Consequently, experienced canonists and novices will find in this book a helpful source of information.

Michael NOBEL

KINGATA, YVES, *Das päpstliche Gesandtschaftswesen und die Nuntiatur in der Demokratischen Republik Kongo. Zugleich ein Beitrag zum Staat-Kirche-Verhältnis in der Demokratischen Republik Kongo*, EOS Verlag, St. Ottilien 2013 (= Münchener Theologischen Studien, III Kanonistische Abteilung, vol. 66), 355 p. — ISBN 978-3-8306-7597-6 — € 49, 00

The current law determines in canon 362 that the Roman Pontiff has the innate and independent right to appoint, send, transfer, and recall his own legates either to particular churches in various nations or regions or to states and public authorities. Furthermore, the norms of international law are to be observed in what pertains to the mission and recall of legates appointed to states.

The study presented here is on the papal legates and the nuntiature in the Democratic Republic of Congo. The study is based upon his dissertation to obtain the doctorate in Canon Law (JCD) at the Ludwig-Maximilians-Universität München. The author understands this current study as more comprehensive concerning the two main sources employed (the motu proprio *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* [Paul VI, June 24, 1969], and the norms of the Code of Canon Law [cc. 362-367]) to explore historically and systematically the development and functions of papal legates with special reference to the Democratic Republic of Congo.

The preface is followed by a table of contents, abbreviations, sources and bibliography, and an introduction.

The study is divided into two main parts. Part I begins with an overview of the historical development of papal legates from its very beginning until Second Vatican Council. The author explains the different types of papal legates as well as their specific functions in Church history. The author then focuses on the current law. After a brief explanation of different terms used within the context of the diplomatic corps he examines current canonical as well as civil sources dealing with papal legates which leads into a presentation of legal foundations and the different current papal legates. He concludes part I with a presentation of habitual faculties of papal legates and their functions.

Part II deals with papal legates in the context of the Church-State relation in the Democratic Republic of Congo. The first three chapters of part II are dedicated to the political and social development of Congo. Finally, the following chapter is on Church-State relation and agreements itself. The author concludes part II with a short analysis on the apostolic nuntiature in Congo: its history (apostolic delegation) and the foundation and development of the apostolic nuntiature.

This final chapter is followed by a general conclusion, a list of prospects, and three appendices (correspondence concerning easement of Cathedral; and two Church-State agreements).

The study is well researched and well presented. It is a basic canonical excerpt on historical development of papal legates with special focus on the historical and current situation in the Democratic Republic of Congo. The author follows his methodology outlines in the introduction. The book is a very welcome contribution to the study of papal legates and nuntios. The relationship between Church and State on a diplomatic level, its contents and limits must be understood accurately.

Michael NOBEL

Jordan HITE, Sharon HOLLAND, and Francis MORRISEY, *A Guide to Understanding Public Juridic Persons in the Catholic Health Ministry*, Washington/St. Louis, Catholic Health Association of the United States, 97 p. — US$ 25.00

Three outstanding canonists, each with extensive experience in the law of the Church on ecclesiastical goods and institutes of consecrated life/societies of apostolic life, have collaborated in updating this canonical guide which focuses on the establishment of Catholic health care institutions as "public juridic persons" which are "sponsored" by institutes/societies.

The guide succeeds a similar work published in 2000 and written by Jordan Hite, one of the three authors of the revised work. Among the issues discussed in this expanded guide are the steps to be taken to obtain ecclesiastical approval of a new sponsorship structure in the erection of a public juridic person for health care. The revised text also contains three samples of canonical statutes and bylaws of some of the newer such public juridic persons.

The guide is very attractively presented and it is clear to comprehend by those without extensive canonical background. The basic format is 94 questions-and-answers. Significant in particular is its discussion of "sponsorship," a term very central to the subject matter of the guide but without definition in canon law. The guide states:

> The idea of being a canonical sponsor has developed since the term was first used. The most prevalent beginning understanding of canonical sponsorship primarily referred to a situation in which a public juridic person was the canonical entity that was responsible for actions required by canon law on behalf of ministries which operated through a civil law entity. The principle was that a canonical sponsor would be able to exercise its faith and administration responsibilities under canon law over the affairs of the incorporated apostolate. The relationship was often expressed in the corporate documents in the form of reserved powers....
>
> Over the years the term "sponsorship" has grown to describe a variety of different relationships between religious groups and incorporated apostolates. It may refer to situations in which a religious group does not maintain sufficient legal control over the apostolate to exercise canonical stewardship, but may have something less, such as the right to appoint members of the corporation or to the board of directors.
>
> Sponsorship has also grown to include the idea of fidelity to mission and purpose. In many Catholic health care organizations, executive positions exist to promote and monitor the values of the sponsor. Most of these positions have a wider responsibility that the elements of "canonical sponsorship." (pp. 54-55)

The work itself is composed of five chapters. Chapter I provides a basic understanding of canon law and Church ministry. Chapter II explains canonical legislation on public juridic persons. Chapter III addresses legal structures and relationships with ecclesiastical institutions. Chapter IV analyses various options for structures in Catholic health care ministry. Chapter V discusses, at considerable length, the place of public juridic persons in the health care ministry of the Church in the United States, ending with reflections on several important contemporary issues (e.g., the advantages vs. the disadvantages of co-sponsorship; public juridic persons vs. private juridic

persons; pontifical juridic person vs. diocesan juridic person; changes in the structures of public juridic persons over the past two decades; collaboration of a public juridic person with non-Catholic health care institutes, etc.)

This work will be welcomed by all dioceses, institutes of consecrated life, societies of apostolic life, civil attorneys, canonists, and others involved in establishing, modifying, and retaining Catholic health care institutions, whether or not in the United States of America. It is an essential resource for them.

John A. RENKEN

Auteurs des recensions de cette livraison — Reviewers for this issue

Pierre Marc BELLEMARE is a professor of Latin in the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

William L. DANIEL is a diocesan judge and vice-chancellor in the Diocese of Winona.

Stephan DUSIL is an Associate professor at the Faculteit Rechtsgeleerdheid, KU Leuven.

John M. HUELS is professor of canon law in the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

Kowal WOJCIECH, o.m.i., is professor and vice-dean of canon law in the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

Chantal LABRÈCHE est doctorante à la Faculté de droit canonique, à l'Université Saint Paul, Ottawa, Canada.

Dominique LE TOURNEAU est membre de la Prélature de la Sainte-Croix et Opus Dei, Paris, France.

Francis G. MORRISEY, o.m.i., est professeur émérite et ancien doyen de la Faculté de droit canonique, Université Saint-Paul, Ottawa, Canada.

Michael NOBLE is professor at the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada.

John A. RENKEN is professor and secretary of the Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa, Canada, and Editor of *Studia canonica*.

Studia canonica 47 | 2013, pp. 561-563
doi: 10.2143/STC.47.2.3025866

OUVRAGES REÇUS À LA RÉDACTION
WORKS RECEIVED

ALEXANDRE, Hélder Miranda, *A figura do penitenciário no desenvolvimento histórico-canónico do sacramnentyo da penitêcia*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico, 94, Rome, Pontificia Università Gregoriana, 2013, 320 p. – ISBN 978-88-7839-265-6 – € 20,00

AOUN, Marc and Jeanne-Marie TUFFREY-ANDRIEU, (eds.), *Le* ius particulare *dans le droit canonique actuel : Définitions, domaines d'application, enjeux : Actes du Colloque tenu à Strasbourg le 6 mai 2011, organisé par l'Institut de droit canonique et el Centre PRISME-Sdre (UMR7012) de l'Université de Strasbourg*, Perpignan, Artège, 2013, 212 p. – ISBN 978-2360-402-229 – € 22,00

BAUER, Manfred, *Theologische Grundlagen und rechtliche Tragweite der Gleichheit gemäß can.208 CIC/1983 bzw. can. 11 CCEO*, Kanonistische Reihe Band 025, Sankt Ottilien, EOS, 2013, 109 p. – ISBN 978-3-8306-7629-4 – € 19,95

COMITÉ CANONIQUE DE LA CONFÉRENCE DES RELIGIEUX ET RELIGIEUSES DE FRANCE [CORREF], *Notes canoniques*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2013, 160 p. – ISBN 978-2-204-10053-3 – € 15,00

DANTO, Ludovic, *Le pouvoir des évêques en matière de dispense matrimoniale. Etude historico-canonique du Concile de Trente au Code de droit canonique de 1983*, Tesi Gregoriana, Serie diritto canonico, 93, Rome, Pontificia Univesità Gregoriana, 2012, 332 p. – ISBN 978-88-7839-234-2 – € 30,00

DEL POZZO, Massimo, *Il magistero di Benedetto XVI ai giuristi. Inquadramento, testi e commenti. Presentazione del Card. Julián Herranz*, Studi giuridici 102, Vatican City, Libreria editrice vaticana, 2013, 205 p. – ISBN 978-88-209-9128-9 – € 25,00

DiNicco, Jorge Antonio, *El ecónomo diocesano: Precisiones acerca de este oficio eclesiástico. Propuesta sobre el parágrafo tercero del canon 494*, Buenos Aires, Editorial Kyrios, 2012, 284 p. – ISBN 978-987-9178-81-2

Dounot, Cyrille. *L'œuvre canonique d'Antoine Dadine d'Auteserre (1602-1682). L'érudition au service de la jurisdiction ecclésiastique*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse 1 Capitole, 2013, 757 p. – ISNB 978-2-36170-055-3 – € 40,00

Hervada, Javier, *Cos'è il diritto? La moderna risposta del realismo giuridico*, Subsidia canonica 10, Rome, Facoltà di diritto canonico, Pontificia Università della Santa Croce, 2013, 122 p. – ISBN 978-88-8333-302-6 – € 15,00

Iannone, Cosimo, *Il valore della giurisprudenza nel sistema giuridico canonico*, Dissertations, Series canonica, 30, Rome, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas iuris canonici, 2012, 334 p. – ISBN 978-88-8333-278-4 – € 18,00

Incitti, Giacomo, *Il sacramento dell'ordine nel Codice di diritto canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio*, Manuali 32, Rome, Urbaniana University Press, 2013, 226 p. – ISBN 978-88-401-7042-8 – € 26,00

Otaduy, Jorge (ed.), *Régimen legal de los lugares de culto: Nueva frontera de la libertad religiosa. Actas del IX Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta (Pamplona – 9, 10 y 11 de noviembre de 2011)*, Pamplona, EUNSA, 2013, 479 p. – ISBN 978-84-313-2916-7 – € 32,00

Ponce, Jaimes, *Lack of Internal Freedom on Matrimonial Consent: An Analysis of Rotal Jurisprudence and American Decisions*, Lulu.com, 617 p. – ISBN: 978-0-615-78479-3 – US $ 33.75

Sabbarese, Luigi, *La costituzione gerarchica della Chiesa universale e particolare. Commento al Codice di diritto canonico, Libro II, Parte II*, 2nd ed., Manuali 33, Rome, Urbaniana University Press, 2013, 287 p. – ISBN 978-88-401-7041-1 – € 28,00

Sitarz, Mirosław, *Competencies of Collegial Organs in a Particular Church in the Exercise of Executive Power According to the Code of Canon Law of 1983*, Faculty of Law, Canon Law and Administration of

the John Paul II Catholic University of Lublin, 7, Lublin, KUL, 2013, 274 p. – ISBN 978-83-7702-764-6

VALDRINI, Patrick, *Communità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983*, Utrumque ius 32, Rome, Lateran University Press, 3013, 340 p. – ISBN 978-8846-508768 – € 32,00

Studia canonica 47 | 2013, pp. 565-567
doi: 10.2143/STC.47.2.3025867

NOTES BIOGRAPHIQUES
BIOGRAPHICAL NOTES

ABBASS, Jobe

Born in Sydney, NS, on 27 January 1952. Member of the Conventual Franciscans' Immaculate Conception Province (United States); ordained to the presbyterate in Albany, NY, on 25 May 1985. University studies: Carleton University, Ottawa, ON (B.A., 1972); Dalhousie University, Halifax, NS (LL.B., 1975); St. Anthony-on-Hudson Theologate, Rensselaer, NY (M.Div., 1985); Pontifical Oriental Institute, Rome (J.C.L., 1989; J.C.D., 1992). Admitted to the Bar of Nova Scotia on 14 November 1975. Attorney-at-law in the State of New York, was admitted to the New York State Bar on 24 January 1984. Professor, Faculty of Canon Law, Pontifical Oriental Institute, Rome, (1992-2004); Professor of Canon Law, Saint Paul Universtiy, Ottawa, ON (2004-).

ALESANDRO, John A.

Msgr. John Alesandro studied at St. Thomas the Apostle School, Woodhaven; Cathedral College and Seminary of the Immaculate Conception, Huntington (B.A. magna cum laude, 1963); Gregorian University, Rome (S.T.L. cum laude, 1967; J.C.D. summa cum laude, 1971); St. John's Law School, New York (J.D., summa cum laude, 1994). Ordained to the priesthood for the Diocese of Rockville Centre at St. Peter's Basilica, Rome (1966), he was named an honorary prelate (1980) and protonotary apostolic (2002). He is currently judge instructor for special cases for the Diocese of Rockville Centre, having served in various canonical offices over the past 40 years: adjutant judicial vicar, vice chancellor, chancellor, episcopal vicar, vicar for administration, vicar general, moderator of the curia, diocesan administrator sede vacante. He taught as Distinguished Lecturer at the School of Canon Law at CUA (2008-2011). He is a member of the CLSA since 1971 in which he served in various positions, including president, and he is also a member of the CTSA since 1971. He was a consultant to the NCCB's Canonical Affairs Committee for 23 years; special canonical consultant for the drafting of "Doctrinal Responsibilities;" peritus to the NCCB's Delegation to the Vatican Commission on the Revision of the Code of Canon Law

(1981); member of the papal joint commission on the judicial process of dismissal (1993); author of the NCCB document Sexual Misconduct and Canonical Dismissal from the Clerical State; member of the subcommittee drafting the Application of Ex corde Ecclesiae for the United States (1998). A licensed attorney in the State of New York since 1995, he served on the New York State Task Force on Life and the Law (1985-2007), and is currently adjunct professor of canon law at St. John's Law School, New York. He has written extensively on canonical issues.

ASSELIN, Anne

Née à Montréal, Québec. Études en droit canonique à l'université Saint-Paul, Ottawa, canada (jcl, 1996 ; jcd, 2003). notaire, tribunal ecclésiastique d'Ottawa (1982-1990) ; adjointe, chef de cabinet, ministre de la défense nationale, gouvernement du canada, Ottawa (1990-1992) ; notaire, ordinariat militaire du canada, Ottawa (1992-1996) ; vice-chancelier et avocat, ordinariat militaire du canada, Ottawa (1996-1998) ; chancelier et directeur du tribunal, ordinariat militaire du canada, Ottawa (1998-2000) ; professeur adjoint, faculté de droit canonique, université Saint-Paul, Ottawa (2003-2009) ; professeur agrégé, faculté de droit canonique, université Saint-Paul, Ottawa (2009 jusqu'à présent). Secrétaire de la faculté de droit canonique, université Saint-Paul, Ottawa (2004 jusqu'à 2010). Doyenne de la faculté de droit canonique (2010 jusqu'à présent). Membre des sénats de l'université Saint-Paul et de l'université d'Ottawa (2004 jusqu'à présent). Membre de la faculté des études supérieures et postdoctorales, université d'Ottawa, Ottawa (2006 jusqu'à présent). Elle est l'auteure d'un livre et de plusieurs articles sur le service des laïcs dans l'église et le droit procédural. Elle est mariée et mère de deux garçons.

LE TOURNEAU, Dominique

Né à Paris, le 1er mai 1942. Ordonné prêtre le 4 août 1974, incardiné dans la Prélature de la Sainte Croix et *Opus Dei*. Chapelain de Sa Sainteté. Docteur en Droit canonique (Université de Navarre). Mgr Le Tourneau est juge ecclésiastique, professeur au Studium de droit canonique de Lyon, professeur visitant à l'Université de Navarre, écrivain et poète. Il a publié récemment, entre autres, un Manuel de droit canonique, un manuel sur les droits et les devoirs fondamentaux des fidèles et des laïcs dans l'Église et un recueil de Poèmes mystiques.

SZUROMI, Sz. Anzelm, O.Praem

Born in Budapest, Hungary, October 31, 1972. University studies: Pázmány Péter Catholic University (PPCU), Budapest (J.C.D., 1999; Dr. Habil., 2002; S.Th.D., 2006). Associate professor of canon law (2000-2006); full professor (2006-present), Canon Law Institute *ad instar facultatis*, PPCU, Budapest; Head of the Constitutional Law Department of the same institute (2002-present) and the Canon Law Department of the Faculty of Theology of PPCU (2009-present). President of the Canon Law Institute *ad instar facultatis* of PPCU (2006-present). Vice-President, PPCU, (2007-2011). Doctor of the Hungarian Academy of Sciences (Jurisprudence and Political Sciences, 2010). President, PPCU, (2011-present). Chairman of the Hungarian Canon Law Association (2006-present).